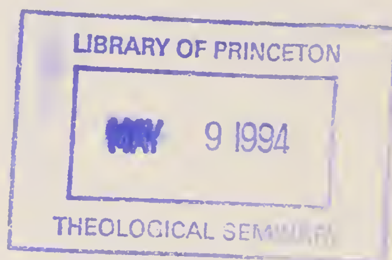
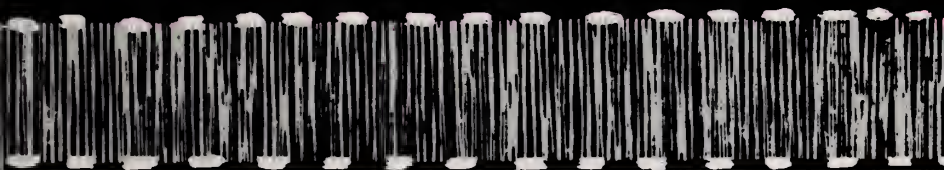


GUATEMALA RETOS DE LA IGLESIA CATOLICA EN UNA SOCIEDAD EN CRISIS

LUIS SAMANDU • HANS SIEBERS • OSCAR SIERRA





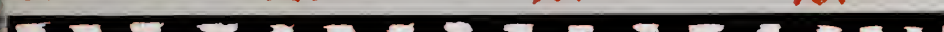


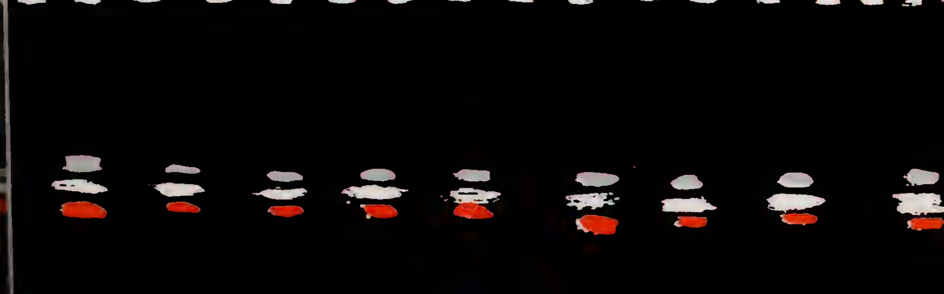












GUATEMALA
RETOS DE LA IGLESIA CATOLICA EN UNA SOCIEDAD EN CRISIS

Colección SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

GUATEMALA
RETOS DE LA IGLESIA CATOLICA EN UNA SOCIEDAD EN CRISIS

LUIS SAMANDU • HANS SIEBERS • OSCAR SIERRA





EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj
CORRECCION: Oscar Jiménez Ardón
PORTADA: Carlos Aguilar Quirós

261.8
S187g Samandú, Luis
Guatemala: los retos de la Iglesia Católica en una sociedad en crisis/
Luis Samandú, Oscar Sierra, Hans Siebers.
–1a. ed.– San José, Costa Rica, DEI, 1990.
184 p. , 21 cm. –(Colección sociología de la religión)

ISBN 9977-83-026-6

1. Iglesia Católica — Guatemala
2. Iglesia Católica y problemas sociales
I. Sierra, Oscar
II. Siebers, Hans
III. Título
IV. Serie

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-83-026-6

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Fax 53-15-41

CONTENIDO

PRESENTACION

Oscar Sierra

Este libro corresponde parcialmente al proyecto de investigación *"Nuevas formas de conciencia social en sectores populares cristianos de Centroamérica"*, realizado por el equipo de estudios socio-religiosos del Consejo Superior Universitario Centroamericano —CSUCA—, entre 1982 y 1985, bajo la dirección del Doctor Andrés Opazo. Describamos un poco los golpes de formón que fueron dándole forma a esta obra, que sin pretender ser un "bestseller", hace esfuerzos por trascender bibliotecas o centros de documentación para poder aportar directamente al trabajo pastoral y popular en Guatemala.

En 1985, el suscrito concluyó el primer voluminoso informe del trabajo de investigación, el cual fue discutido en primer lugar en San José, y posteriormente, en 1986, en Nijmegen, Holanda, con aquellos que, a la postre, habrían de convertirse en co-autores de esta obra. En 1987 se retoma el informe base para hacerle algunas correcciones, pero sin poder concluirlo, ante la ausencia de Costa Rica del autor. En ese mismo año, Luis Samandú realiza trabajo de campo en Guatemala, como parte del proyecto del CSUCA sobre la pastoral social católica y el protestantismo fundamentalista en la región centroamericana; parte de los resultados de dicha labor han sido incorporados en esta obra. En el mismo período, Hans Siebers, investigador del Centro del Tercer Mundo de la Universidad Católica de Nijmegen, investiga para su tesis de licenciatura el papel jugado por la Iglesia Católica guatemalteca en los últimos veinte años, centrándose en su praxis religiosa, social y política.

Dada esta conjunción de intereses en el campo de la investigación, atravesados por el eje común del fenómeno religioso reciente en Guatemala, decidimos colectivizar esfuerzos que posibilitaran una obra amplia, actualizada, y más o menos representativa.

Y acá está el libro, tratando de ser un aporte original que intenta rescatar de la conciencia de todos, lo que no se ha dicho y lo que se ha hecho por parte de los actores religiosos que han dado un aporte invalorable a favor de los pobres de Guatemala. Esos sujetos, cuya misión y vocación

cristiana se ha convertido en un paradigma para aportar al desarrollo social de nuestros pueblos, a pesar de su significado martirial permanente.

Como se dice en la introducción, no intentamos agotar el tema, ni mucho menos abordarlo desde "purismos científicos", sino más bien aproximarnos a un fenómeno religioso popular apasionante que ha removido la teoría social sobre los movimientos sociales, revalorando el aporte que los cristianos pueden dar en función del cambio social. En este sentido, es importante para nosotros las reacciones que se originen en las aulas de ciencias sociales, en los salones parroquiales o comunales, y en personas cuyas lectura del fenómeno religioso reciente dista de la nuestra.

Finalmente, esta tarea no podría haber sido posible sin el apoyo de las organizaciones cristianas, iglesias, obispos, sacerdotes, pastores, laicos, del campo y de la ciudad, que nos respaldaron en esta tarea. Miles han sido las horas de reuniones con delegados de la Palabra, catequistas, comunidades de base, organizaciones cristianas, registradas en el cuaderno de campo, en las cintas magnetofónicas, en nuestras conciencias, en la tradición oral y en el silencio, que subyacen en cada página de este libro. Esperamos haber sido fieles a esas palabras y sudores, y que generemos el debate necesario para su corrección, ampliación, actualización, y así poder animar nuestro compromiso.

Ante este itinerario intelectual de búsqueda, manifestamos nuestra solidaridad y admiración hacia el pueblo de Guatemala, heredero de la cultura maya, que entre obstáculos y guerras resiste a la dominación que le impide el desarrollo social, vivir en paz y construir un orden más justo. Un pueblo de sujetos caminantes y protagonistas, que hacen de su fe un momento, un espacio, una utopía, un santuario, un camino que explica el sentido de su vida y el significado de sus prácticas religiosas en el contexto nacional guatemalteco.

Queremos agradecer a la Advieskommissie Missionaire Aktiviteiten (AMA) de Holanda, sin cuyo aporte financiero no hubiera sido posible la actualización y la publicación de esta obra, y al Departamento Ecuménico de Investigaciones que co-patrocina esta edición; de igual modo, agradecemos el apoyo prestado por el Werkgroep Studiereizen Ontwikkelingslanden (WSO) de Holanda, al trabajo de campo de Hans Siebers.

Con esta aproximación modesta a la comprensión de la realidad guatemalteca, esperamos estar dando un aporte.

San José, setiembre de 1990.

INTRODUCCION

Luis Samandú

Intentar comprender en su globalidad la interrelación entre Iglesia Católica y sociedad en Guatemala, exige una buena dosis de modestia de parte del investigador social, si pretende acercarse a su propósito. No hay país en el área centroamericana donde el pasado y el presente aparezcan de tal forma entretejidos, por lo que es fácil confundir el momento con el proceso, el silencio con el consentimiento y el gesto con la convicción. Los actores individuales y colectivos de hoy, condensan quinientos años de convulsos y desacompasados procesos sociales, políticos y religiosos. Además, la austeridad con la que las categorías sociológicas expresan y delimitan la realidad, tiende a despojarla de su riqueza y movimiento, fijándola en esquemas interpretativos que, más o menos rápidamente, los acontecimientos convierten en caducos.

Los trabajos que componen esta obra han sido elaborados desde la óptica de la sociología y la antropología de las religiones, disciplinas que, en lo referente a un abordaje integrado de los fenómenos socio-religiosos actuales, apenas están dando sus primeros pasos en la región centroamericana. En este sentido, el desafío para los autores ha sido doble: enfrentarse a una compleja realidad y ensayar instrumentos adecuados para hacerlo; en qué medida han logrado responder al desafío, queda a consideración de los lectores.

El contenido de este libro descansa en distintas investigaciones realizadas durante la década de los ochenta, diferenciadas entre sí por marcos conceptuales, hipótesis y objetivos de estudio. Se trata fundamentalmente de dos trabajos de investigación: el de Oscar Sierra, que tuvo como objeto la reconstrucción y el análisis del movimiento de base dentro de la Iglesia, conocido como Iglesia de los Pobres, cuyo auge se observó en la década de los setenta, y el de Hans Siebers, quien investigó el proceso de transformaciones pastorales y de institucionalización de la Iglesia durante los años ochenta. Sin embargo, es más importante lo que ellos tienen en común: el análisis de las múltiples funciones cumplidas por la Iglesia en la sociedad guatemalteca de los últimos veinte años. Un período bordado por coyunturas de cruentos conflictos sociales, políticos y militares, que han involucrado de múltiples maneras, y con diversa intensidad, a extensos sectores de cristianos. Y cuando nos referimos a "cristianos", estamos

comprendiendo a católicos y evangélicos, simples fieles y personal eclesiástico, organizaciones de base y estructuras nacionales, es decir, una abigarrada porción de la población creyente guatemalteca, a cuyo interior, y no fuera del mismo, se debe analizar a la Iglesia Católica.

Dentro de este conjunto, la Iglesia representa un importante sector, el cual es imposible entender como un todo estructurado y definido. Su particular historia, en el contexto socio-cultural más complejo de Centroamérica y en el tormentoso proceso político de los últimos cien años, la ha convertido en una entidad cruzada por muy diversas modalidades de "ser católico", cargada de tradiciones aún vivas que sincretizan lo hispánico y lo maya, y relativamente débil en cuanto a su grado de influencia en ámbitos sociales y del poder político. Ella encierra en su seno la policromía social y cultural del país, las contradicciones de su devenir histórico y una pluralidad de actores, prácticas y creencias religiosos.

Para el análisis sociológico, cuyo principal propósito es trascender la empiría en búsqueda de las lógicas subyacentes que la hacen comprensible, constituye un serio reto el estudiar esta Iglesia sin caer en los reduccionismos tan frecuentes. La significación social de lo religioso no es simplemente deducible de otros ámbitos de la acción social, tales como la economía y la política; tampoco la religión constituye una esfera aislada de la realidad social, cuyos efectos sociales puedan ser explicados exclusivamente a partir de ella misma. El esfuerzo del investigador debe volcarse en la intrincada relación entre los fenómenos religiosos y los contextos sociales y culturales en los que ellos se generan, se desarrollan e inciden; todo ello visto en la perspectiva de procesos sociales, y no exclusivamente de momentos aislados de los mismos.

Para que la labor investigativa no se diluya en resultados parciales e incoherentes, es necesario manejar un cierto marco teórico-metodológico que le brinde sistematicidad a la tarea. Nuestro punto de partida en el análisis se sitúa en la estructura social, la cual condiciona el desenvolvimiento de lo religioso en tanto fenómeno socialmente producido; en segundo término el foco se traslada hacia lo religioso, tratando de acercarse a su núcleo más sustantivo y relativamente autónomo de lo social; por último, se indaga en los discursos y prácticas religiosos que inciden en los comportamientos sociales. De esta manera, es posible intentar reconstruir la dinámica existente entre lo religioso y lo social, en cuya trama se generan, mantienen y transforman las funciones sociales que cumple un sistema religioso en una sociedad temporal y espacialmente determinada.

Las investigaciones que están en la base de esta obra, fueron llevadas a cabo según el modelo que acabamos de delinear, lo cual se refleja en la estructuración del libro y de cada capítulo.

El primer capítulo está dedicado a los antecedentes necesarios para entender el presente. Sin querer ser exhaustivos, los autores describen los principales rasgos de la formación social guatemalteca, su diversidad étnica y regional, las transformaciones socio-económicas de los años sesenta, las fuerzas sociales y el proceso político que entonces se desarrollan,

y a grandes pasos, reconstruyen la evolución de la Iglesia Católica desde la reforma liberal.

El período que transcurre entre 1970 y 1989 ha sido dividido en tres sub-períodos, articulados por coyunturas socio-políticas determinantes, que hacen parte de los capítulos segundo y cuarto. Cada período fue reconstruido alrededor de los actores sociales, políticos y religiosos que lo protagonizaron, buscando determinar el carácter de su participación y su peso en los conflictos sociales. De este modo, pudo seguirse el desenvolvimiento de la crisis económica, política y social, que asumió grados inusitados de violencia al final de los años setenta y principios de los ochenta, desembocando en la actual etapa de ambigua democratización.

Paralelamente se fue dando cuenta de las principales modificaciones del campo religioso, tratando de recuperar su dinámica interna, producto de la interacción de una diversidad de actores e instituciones religiosas, concretamente: el mundo religioso del sincretismo maya-católico, el evangelismo y el catolicismo. Dicha dinámica se genera y alimenta del juego entre ofertas y demandas religiosas, pero también asimila los efectos de los conflictos sociales; es decir, tanto ofertas como demandas de bienes religiosos estarán condicionadas por el grado en que la crisis social y política incida en el campo religioso. Dado que la atención está puesta en la Iglesia Católica, el análisis procura ser acucioso acerca de los distintos actores que la componen y sobre los proyectos y tendencias pastorales que ellos protagonizan en los distintos períodos. En este sentido, se ha podido reconstituir, en el capítulo tercero, valiosas experiencias pastorales de los años setenta, así como caracterizar y analizar, en el capítulo cuarto, las principales tendencias pastorales de la pasada década.

En las múltiples y recíprocas influencias entre campo religioso y contexto social, de cambiante intensidad y contenido según las coyunturas socio-políticas, se pueden apreciar: la proyección social de los diferentes planteos pastorales, los actores que priorizan, los discursos y prácticas que producen y difunden, y su alineamiento, buscado o no, con algunas de las fuerzas sociales en conflicto. Este fenómeno adopta variadas configuraciones en los diferentes períodos, y dentro de cada uno de ellos. Así por ejemplo, durante los años de más cruda violencia, el poder político mantiene una actitud de recelo frente al episcopado, reprime sin tapujos a la Iglesia de los Pobres y promueve la actividad de sectas fundamentalistas. Dentro de la Iglesia, coexisten de manera conflictiva en el mismo período, diversas concepciones sobre lo social y político, animando prácticas religiosas y sociales también enfrentadas entre sí; su correlación de fuerzas se modifica en la misma medida en que la represión irrumpe dentro de la Iglesia, comprimiendo los espacios de expresión y desarrollo de las corrientes más críticas, al tiempo que los amplía para aquellas de corte espiritualista.

Durante los veinte años que abarca este estudio, la sociedad guatemalteca sufre las convulsiones y los desgarramientos más dramáticos de la posguerra. Resulta un eufemismo hablar de un desmejoramiento de las

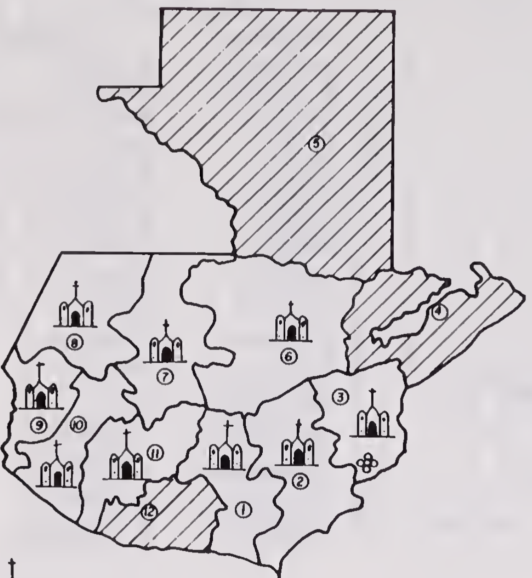
condiciones de vida de extensos sectores de la población. Son sus perspectivas reales de sobrevivencia las que han sido puestas en peligro, y con esto no nos estamos refiriendo exclusivamente a las condiciones socioeconómicas para que la vida pueda ser considerada mínimamente "humana". El problema de los derechos humanos, con sus muy diversas expresiones; la cuestión étnica, que trae con pujanza a la superficie reivindicaciones secularmente sumergidas; el acceso a la tierra, cada vez más restringido para un campesinado viviendo en los límites de la subsistencia; y una convivencia social basada en elementales mecanismos democráticos, son temas sin resolver en la agenda de la Guatemala que entra a la década de los noventa.

Para la Iglesia Católica, estas cuestiones candentes se suman y se combinan con sus propios problemas internos; quizás el principal de ellos sea el de su institucionalización, hoy presente de forma tan aguda como cuarenta años atrás. De ahí que, como reza el título de este libro, hemos querido plantear los "retos" abiertos hacia el futuro próximo. La lectura de los acontecimientos del pasado debe servir para pensar el futuro: ésta es la tónica de esta obra. El propósito de los autores ha sido no sólo el contribuir a explicar la realidad, sino a cambiarla; es decir, ofrecer un material de reflexión que ha sido amasado combinando la subjetividad de los actores con la visión que pretende ser objetiva de los observadores. El papel del investigador social en esta región del mundo, no es el de tocar con una varita mágica la realidad transformándola en bella y transparente; por el contrario, su papel es el del cronista que recoge la historia no escrita, la ordena según determinados criterios y la devuelve a los actores, sistematizada, pero con sus mismos problemas y preguntas, sólo que quizás mejor formulados.

Unas últimas palabras sobre la elaboración de este libro. Como decíamos al inicio, aquí confluyen investigaciones realizadas de manera autónoma una de otra, en diferentes condiciones y momentos de la década de los ochenta. Los autores hemos hecho un esfuerzo por fundir los materiales resultantes de dichas investigaciones, en nuevos textos que recogieran una interpretación común. Ello ha sido posible en la mayoría de los capítulos, mientras que el capítulo cuarto expresa la visión del investigador que lo firma. Quien escribe estas líneas introductorias contribuyó con algunos materiales de investigaciones parciales, redactó partes del texto y realizó la tarea de uniformizar un estilo y procurar una estructura que le diera fluidez y coherencia a la obra en su conjunto.

Lo único y lo más importante que resta, es que este libro sea de utilidad para aquéllos a quienes va dirigido: los protagonistas de esta historia, aún inconclusa.

MAPA ECLESIASTICO DE GUATEMALA



1. ARQUIDIOCESIS DE GUATEMALA
2. DIOCESIS DE JALAPA
3. DIOCESIS DE ZACAPA Y PRELATURA DE ESQUIPULAS
4. ADMINISTRACION APOSTOLICA DE IZABAL
5. ADMINISTRACION APOSTOLICA DE PETEN
6. DIOCESIS DE LA VERAPAZ
7. DIOCESIS DE QUICHE
8. DIOCESIS DE HUEHUETENANGO
9. DIOCESIS DE SAN MARCOS
10. DIOCESIS DE QUETZALTENANGO
11. DIOCESIS DE SOLOLA
12. ADMINISTRACION APOSTOLICA DE ESCUINTLA



DIVISION POLITICO-ADMINISTRATIVA DE GUATEMALA

DEPARTAMENTO	CABECERA
1. SUCHITEPEQUEZ	Mazatenanga
2. RETALHULEU	Retalhuleu
3. EL QUICHE	Santa Cruz del Quiché
4. SOLOLA	Salalá
5. ESCUINTLA	Eecuintla
6. GUATEMALA	Guatemala
7. IZABAL	Puerta Barrios
8. ZACAPA	Zacapa
9. CHIQUIMULA	Chiquimula
10. JUTIAPA	Jutiapa
11. SANTA ROSA	Cuilapa
12. JALAPA	Jalapa
13. EL PROGRESO	El Pragresa
14. PETEN,	Flaree
15. ALTA VERAPAZ	Cabán
16. BAJA VERAPAZ	Salamá
17. HUEHUETENANGO	Huehuetenanga
18. TOTONICAPAN	Totanicapán
19. QUEZALTENANGO	Quezaltenanga
20. SAN MARCOS	San Marcae
21. CHIMALTENANGO	Chimaltenango
22. SACATEPEQUEZ	Antigua Guatemala

CAPITULO I

IGLESIA CATOLICA Y SOCIEDAD: ALGUNOS ANTECEDENTES HISTORICOS

Rolando Sierra
Hans Siebers

1. Claves en el desarrollo histórico de la formación social guatemalteca

Ya durante la colonia, Guatemala contaba con un sector agrario orientado hacia el exterior. El latifundio existía como una de las formas de organización económica, pero fue sobre todo el desarrollo del mercado mundial en el siglo pasado que impulsó la integración de la economía del país en la división internacional del trabajo, la cual asignó a países del Tercer Mundo como Guatemala un papel de exportador de productos agrarios y materias primas. En el caso guatemalteco esto se expresó en la producción y exportación de café y banano.

Sin embargo, este modelo agroexportador no se constituyó de manera espontánea, sino que fue el resultado de una aguda lucha política entre las clases oligárquicas y una clase de nuevos terratenientes inspirados en la ideología liberal. Estos liberales, en 1871 tomaron el control del poder político y desde allí crearon condiciones favorables para la economía cafetalera, las cuales consistieron en: la expropiación de tierras en manos de la Iglesia Católica como terrateniente más importante del país; la privatización de tierras en posesión de las comunidades indígenas y una serie de leyes que, en abierta contradicción con el ideario liberal, forzaron a la población indígena a trabajar en las nuevas fincas cafetaleras (1). De esta manera, Guatemala entró en un proceso de expansión del latifundio orientado hacia el mercado mundial.

Dicho proceso se aceleró con las inversiones de la United Fruit Company (UFCO) en fincas bananeras en Izabal y en obras infraestruc-

1. Jonas, S., "Guatemala", en: Chilcote, R.H., Edelstein, J.C. (eds.), *Latin America: the Struggle with Dependency and Beyond*, Cambridge (Mass.), 1974, págs. 133-135.

turales como el sistema de ferrocarril, obras de puerto y electrificación; y con inversiones de alemanes en la producción de café en Alta Verapaz (2).

Se conformó de esta forma, un bloque de poder integrado por cafetaleros y grandes comerciantes —exclusivamente ladinos— vinculados con el capital extranjero. Por otro lado, se encontraban los sectores populares, compuestos por pequeños campesinos, trabajadores de las fincas y comunidades indígenas que hasta cierto nivel mantenían formas de trabajo comunitario. Sus relaciones de producción se pueden caracterizar como semi–feudal: por lo general trabajaban una parcela de tierra para uso familiar, en combinación con el obligatorio trabajo en tiempos definidos por las fincas; el trabajo asalariado presentaba poco desarrollo. La forma de dominación por parte del bloque de poder era claramente dictatorial, expresándose fundamentalmente a través de la violencia o la amenaza, utilizando el ejército y las bandas militares al servicio de los terratenientes, a fin de que se cumplieran las leyes del trabajo forzoso.

El primer intento de modernizar este sistema económico social (3) tuvo lugar entre 1944 y 1954 bajo las presidencias de Juan José Arévalo y Jacobo Arbenz Guzmán. Se trató de un proyecto de reorientación de la economía hacia adentro, a fin de preparar el terreno para un desarrollo industrial e instaurar una forma de dominación hegemónica. Se intentó por una parte, la ampliación del mercado interno mediante una reforma agraria destinada a formar una capa de campesinos acaudalados, dedicados a la producción para el mercado nacional (4), lo que favorecería un desarrollo industrial autóctono. En este marco, la Ley de Reforma Agraria (Decreto No. 900) prescribió la entrega de tierras ociosas de las grandes fincas a unos cien mil campesinos; afectando, sobre todo, a los terratenientes transnacionales como la UFCO.

El desarrollo agrario con base en el campesinado; la promoción de organizaciones campesinas y sindicales para responder a sus intereses (5); la ampliación de fuentes de trabajo por medio de la industrialización y la creación de un sistema de elecciones libres con participación de una gran variedad de partidos, eran todas opciones políticas que tenían como objetivo el ascenso de la clase media a una posición dominante y la instauración de una forma de dominación hegemónica. Esto hubiera significado la formación de un sistema político consensual, en el que las formas dictatoriales dejarían paso a la dominación ideológica por parte de las clases dominantes y a un Estado como mediador de los conflictos sociales.

Sin embargo, las clases dominantes, que no habían roto con el sello oligárquico, con la colaboración de la UFCO, los EE.UU. y sectores del ejército guatemalteco, derrocaron al gobierno de Arbenz en 1954, destru-

2. *Idem.*, págs. 135, 138-141.
3. Torres Rivas, E., '¿Quién destapó la caja de Pandora? Reflexiones sobre la crisis y los sujetos del conflicto en Centroamérica', en: *Polémica*, no. 13, Enero-febrero de 1984, pág. 5.
4. Jonas, S., *op. cit.*, págs. 158-159.
5. *Idem.*, págs. 153, 155. Esto fue una experiencia importante para ese sector social que nunca había tenido la posibilidad de organizarse para luchar por sus particulares intereses.

yendo las organizaciones campesinas y sindicales y anulando todas las reformas realizadas en una década (6). Así se ahogaba un importante intento de crear un sistema democrático-burgués.

Más adelante, la iniciativa de modernizar las estructuras económicas y sociales provino de los EE.UU., favoreciendo, por supuesto, sus intereses y los de los grupos criollos dominantes. La creación del Mercado Común Centroamericano (Mercomún) comprendió cuatro líneas fundamentales. Primero, el rechazo total de todo tipo de reforma agraria y el estímulo del modelo agroexportador (7). Segundo, consecuentemente con lo anterior, la producción destinada a la producción de algodón, azúcar y carne como nuevos productos de exportación (8). Tercero, promovió el desarrollo industrial orientado hacia la sustitución de importaciones y al mercado regional, con amplia participación del capital extranjero (9).

Por último, a fin de vincular los sectores populares del campo y la ciudad con el crecimiento económico, se llevó a cabo una amplia gama de proyectos de desarrollo económico y social, enmarcados en la estrategia desarrollista. Del mismo modo, con el objetivo de fomentar una dominación hegemónica se realizaron elecciones formales, pero bajo control estricto del ejército, el que siempre entregó los candidatos presidenciales.

Este proyecto tuvo consecuencias sociales y políticas de importancia. Dentro del bloque de poder, los terratenientes cafetaleros debieron admitir la inclusión de nuevos sectores agroexportadores e industriales, un proceso que no se logró sin conflictos (10). Siendo sobre todo el ejército el que mejor aprovechó de estos reacomodos, puesto que participando de las nuevas perspectivas económicas, los mismos oficiales se transformaron en terratenientes industriales. El ejército, en tanto actor político, asumió cada vez más una posición de liderazgo dentro del bloque en el poder. Salvo entre 1966 y 1970, los militares ocuparon la presidencia desde 1954 hasta 1986. El mismo gobierno de Julio César Méndez Montenegro entre 1966 y 1970, que representó los sectores modernizantes de la burguesía, tuvo que dejar el poder real al ejército (11).

Para los sectores populares del campo, el fenómeno más negativo fue la expansión del latifundio, con la consiguiente polarización de la tenencia de la tierra (12). Las cifras más actuales, que son las del III Censo Nacional Agropecuario de 1979, indican que el 89,8% de las pro-

6. Ver Schlesinger, St., Kinzer, St., *Bitter Fruit. The Untold Story of the American Coup in Guatemala,* New York, 1983.
7. Torres Rivas, E., *Interpretación del desarrollo social centroamericano. Procesos y estructuras de una sociedad dependiente,* San José, 1981, pág. 243.
8. Dierckxsens, W., 'Relaciones étnicas y desarrollo capitalista en Guatemala', en: *Polémica,* No. 20, Mayo-agosto, 1986, pág. 18.
9. Catalán Aravena, O.O., 'De economische achtergrond van de Middenamerikaanse crisis', en: *Internationale Spectator,* Junio de 1981, pág. 323.
10. Torres Rivas, E., *Interpretación del desarrollo..., op. cit.,* págs. 245-247.
11. IEPALA, *Guatemala, un futuro próximo.* Madrid, 1982, pág. 81.
12. Solórzano Martínez, M., *Guatemala. Autoritarismo y democracia,* San José, 1987, pág. 166.

piedades cubre sólo el 15,4% de la tierra cultivable, mientras que el 2,2% abarca a 65,4% de esta tierra (13). El latifundio destruyó parcialmente la economía campesina, mediante proyectos de colonización en El Petén y en la Franja Transversal del Norte que abarca al norte de Alta Verapaz, de El Quiché y de Huehuetenango. Además, la creciente presión sobre la tierra y los conflictos sociales en torno a ella, desdibujaron aún más las perspectivas de un mejoramiento de la posición económica y social de los campesinos en el marco del desarrollismo.

La creciente escasez de tierra reforzó una mayor dependencia por parte del campesino con respecto al trabajo asalariado, el cual sufrió modificaciones debido a la tecnificación de la producción agroexportadora, que condujo a la sustitución de trabajadores permanentes por trabajadores temporales y al descenso relativo de la demanda de mano de obra (14).

La clase preponderante en el campo pasó a ser el campesinado minifundista, con su parcela de tierra en el Altiplano y que trabaja temporalmente en las fincas de la Costa Sur. Sin embargo, es necesario acotar que en las zonas rurales el criterio de clase social se cruza con el de grupo étnico, siendo ambos definitorios de la posición de subordinación; cuando nos referimos a "sectores populares" en el campo, tenemos en cuenta tanto el componente de clase como el étnico.

La industrialización sin duda provocó un aumento de la demanda de mano de obra, pero los ingresos de los trabajadores continuaron siendo bajos debido a la competencia entre los países centroamericanos por atraer capitales externos, para lo cual era necesario mantener bajos los costos de mano de obra.

Con este trasfondo social, tuvieron poco efecto los intentos de dotar de algún ribete democrático al régimen, mediante la organización de farsas electorales; la represión continuó siendo el instrumento más importante en la reproducción del sistema social. La capacidad represiva del ejército, quedaría claramente demostrada en las campañas contrainsurgentes de finales de los sesenta en la zona nororiental del país (15).

Esta incapacidad hegemónica de las clases dominantes resultó en un desarrollo débil de la sociedad civil, la falta de un proyecto político y económico a largo plazo, la falta de participación por parte de los sectores populares en la sociedad política y el carácter instrumentalista del Estado al servicio de las clases dominantes.

2. Regiones económicas y socioculturales

Guatemala muestra marcadas diferencias regionales, las cuales comprometen aspectos étnicos, socio-económicos y político-militares.

13. Cifras mencionadas en: Solórzano Martínez, M., *op. cit.*, pág. 149.
14. Dierckxsens, W., *op. cit.*, pág. 19.
15. Ver McClintock, M., *The American Connection. Volume Two. State Terror and Popular Resistance in Guatemala*, London, 1985, capítulo 4, 'Launching Counter-Terror', págs. 76-122.

El primer dato que impone un sello particular a este país en Centroamérica es la notable presencia indígena. Se calcula que alrededor de un 60% de la población guatemalteca, pertenece a pueblos indígenas descendientes directos de los pobladores autóctonos de esta región. El mapa lingüístico deja ver 23 lenguas indígenas organizadas alrededor de 5 familias idiomáticas.

La presencia indígena es mayoritaria en los departamentos de Totonicapán, El Quiché, Sololá, San Marcos, Chimaltenango, Huehuetenango, Baja Verapaz y Alta Verapaz. Las principales etnias son la Quiché, predominante en el nor-occidente del país; la Mam, en el occidente; la Cakchiquel, en el altiplano central y la Kekchí en el nororiente.

Este fenómeno presenta una variedad de culturas, historias e instituciones sociales y religiosas ancestrales, que no podemos imaginar en estado puro, pues se están experimentando transformaciones, èn algunos casos rápidas.

Las comunidades indígenas se encuentran bajo la influencia de tres tipos de factores, por un lado el desarrollo de la producción agroexportadora en el campo, con su efecto disolvente de los vínculos sociales propios a los grupos étnicos; por el otro, la represión política ha destruido o esparcido en el exilio a comunidades enteras; por último, su condición de culturas dominadas, sujetas a la discriminación por parte de la sociedad ladina y las políticas del Estado guatemalteco, que ha marginado consecuentemente a los indígenas de cualquier tipo de gestión política en función de sus intereses específicos.

Por otra parte, existe una importante población ladina producto del mestizaje que tiene sus raíces en el período colonial. El ladino es predominante en los departamentos surorientales, especialmente en la capital del país, pero también se encuentra presente en las regiones indígenas, sobre todo en los centros urbanos. Viviendo según los patrones culturales occidentales, desde un principio diferenciado socialmente de la población autóctona y participando en alguna medida de las clases dominantes, el grupo ladino contribuye a la discriminación de que son objeto los indígenas, y en algunos casos, también a su explotación. De ahí que las relaciones entre ambos grupos de población particularmente en el campo, a menudo sean conflictivas (16).

Desde el punto de vista socio-económico, se distinguen cinco regiones con diversa importancia para el país, distintas formas de organización de la producción de distribución y control de la mano de obra, y diverso grado de conflictividad.

Zona clave para el país es la franja sur, de unos 150-200 Kms. de largo, que cruza los departamentos de Retalhuleu, Suchitepequez, Escuintla, Santa Rosa y la parte sur de San Marcos y Quetzaltenango. En ella se concentra la producción agrícola de exportación, fundamentalmente café, algodón, caña de azúcar, ganado y cardamomo. Producción toda, salvo la

16. Severo Martínez Pelaez, *La patria del criollo*, EDUCA, 1975.

ganadería, organizada según el sistema de fincas, que utiliza un reducido número de trabajadores la mayor parte del año, conocidos como 'mozos', y grandes contingentes de trabajadores estacionales durante el tiempo de cosecha, llamados 'jornaleros'. Los mozos son quienes están sometidos a los más altos niveles de explotación de los trabajadores rurales de Guatemala, a veces tienen una parcela pequeña de tierra para su uso personal, pero dependen fundamentalmente del trabajo asalariado.

El sistema de fincas impone relaciones sociales caracterizadas por el autoritarismo y la verticalidad que se asemejan a los patrones feudales. Ello, sumado al estricto control ejercido por los finqueros y cuerpos represivos, hace prácticamente imposible la organización de los trabajadores en función de sus intereses.

La segunda zona la conforma el altiplano centro-occidental y donde se concentra la mayor parte de la población del país abarca los departamentos de Sacatepequez, Totonicapán, Chimaltenango, sur del Quiché y de Huehuetenango, Baja Verapaz, Sololá y gran parte de Quetzaltenango, de Alta Verapaz y de San Marcos.

Predominan en esta región la agricultura de subsistencia (maíz, frijol, haba, etc), explotada en minifundios, ubicados por lo general en terrenos de pendiente y que son insuficientes para el consumo familiar. Como alternativas para superar esta situación se intentan la explotación intensiva de las parcelas mediante el uso de abonos químicos o el camino de la migración, ya sea a los centros urbanos, ya sea hacia la costa en tiempos de cosecha, a trabajar y vivir como animales en las fincas, a fin de ampliar sus magros ingresos. Otra actividad económica de importancia en el Altiplano es el comercio a pequeña escala, en permanente movimiento entre comunidades, pueblos y ciudades.

La población del altiplano es predominantemente indígena, cuenta con un grado mayor de libertad de movimiento para movilizarse u organizarse que el trabajador de las fincas, lo que favoreció en el pasado que organizaciones como la Acción Católica y el Comité de Unidad Campesina, contaran con importante arraigo en esta región.

La tercera región abarca a El Petén y la Franja Transversal del Norte (FTN). La FTN, que abarca al norte de los departamentos de Huehuetenango, El Quiché, Alta Verapaz e Izabal, en su origen es una región de bosques tropicales, que a partir de los años sesenta fue abierta a la explotación minera, y petrolera, y más tarde, al latifundio ganadero y la agricultura de exportación. La oligarquía militar se ha adueñado de buena y estratégica parte de la FTN, proceso éste que ha sido acompañado de duros conflictos con la población, que han resultado en una fuerte militarización de la región. Por su potencialidad económica se la considera la segunda región en importancia del país.

Al norte se encuentra la extensa región de El Petén, zona de selvas tropicales, con poco terreno apto para la agricultura. La madera de El Petén está siendo explotada de manera irracional por parte de inversionistas privados; el instituto que debía velar por la protección de esta reserva

forestal, Fomento y Desarrollo del Petén, fue disuelto. La reducida población con que cuenta la región, se encuentra agrupada alrededor de unos pocos centros urbanos.

El Oriente es la cuarta región que conforman Zacapa, Jutiapa, Jalapa, El Progreso e Izabal. Se caracteriza por la mala calidad de sus tierras que han sufrido un alto grado de erosión. Es una región pobre que expulsa gente hacia otros lugares con mayor perspectiva económica; se explotan en alguna medida la ganadería y el tabaco.

Zonas importantes de Izabal fueron utilizadas hasta 1972 por las plantaciones de la UFCO, que atrajeron buen número de emigrantes de otros lugares y que hoy conforman un campesinado pobre, apretado por el latifundio ganadero que predomina en la región. Desde 1972 la UFCO empezó a retirarse de esta región.

Por último, la quinta región se ubica en Guatemala ciudad y zonas aledañas, donde se concentran la industria liviana y de ensamblaje, y toda la red de servicios, bancos, comercio y burocracia estatal que caracteriza a las capitales latinoamericanas. Por lo tanto, cuenta con una importante clase obrera y un sector grande de la economía informal; en la capital también residen clases medias y altas.

Con respecto a los escenarios de lucha y de represión persistente desde el año 1978 hasta nuestros días, se destacan regiones como El Quiché, Huehuetenango, Chimaltenango, Sololá y parte de Las Verapaces y San Marcos. Esta concentración de los conflictos en algunas regiones, responde tanto a las condiciones socio–económicas prevalecientes, como a los niveles de conciencia y organización alcanzados por las clases subalternas de dichos lugares. También es necesario tener en cuenta el carácter estratégico que tienen ciertas regiones para las clases dominantes, como por ejemplo la Franja Transversal del Norte.

3. La Iglesia Católica entre 1871 y 1970

3.1. El retroceso de la Iglesia en el campo religioso (17)

La revolución liberal de 1871 tuvo rasgos claramente anticlericales. Los liberales destruyeron la base institucional y la presencia de la Iglesia en grandes partes del país. Confiscaron los bienes eclesiásticos —que representaban una gran riqueza, sobre todo de tierras—, expulsaron al arzobispo Monseñor Bernardo Piñol y Aycinema y a todas las órdenes religiosas masculinas. La iglesia perdió su personería jurídica, fueron prohibidas las ceremonias religiosas fuera de los templos, se limitó la presencia de órdenes religiosas femeninas a un solo convento y a las Hijas de la

17. En el transcurso de este trabajo utilizaremos el concepto de "campo religioso" siguiendo la definición de F. Houtart: "porción del espacio social constituida por el conjunto de instituciones y de actores religiosos en interrelación" citado en: Maduro, O. *Religión y conflicto social,* C.E.E.-C.R.T., México, 1980, pág. 77.

Caridad, por su servicio en el sector de la salud (18). El cierre del Seminario redujo aún más el número de sacerdotes, los que en 1924 sumaban solamente 85 atendiendo 116 parroquias (19). Además, el papel que jugara en la sociedad se vio reducido sustancialmente al secularizarse la administración pública y la enseñanza, y ser confiscada la Universidad de San Carlos. De esta forma, la presencia institucional y la incidencia social de la Iglesia quedaron muy menguadas durante décadas.

El espacio que se viera obligada a ceder o que nunca llegó a ocupar la Iglesia, pasó a ser compartido de forma desigual, particularmente en el altiplano, por dos instituciones religiosas: las cofradías indígenas y algunas iglesias protestantes.

Las cofradías, organizaciones religiosas con raíces en el período colonial, se habían convertido en organismos de relevancia a nivel local, tanto en el plano religioso como en el social. En 1978, un recuento incompleto dio cuenta de 969 cofradías en todo Guatemala, un número que seguramente fue mucho mayor en las décadas anteriores (20).

Con respecto a las funciones que cumplían las cofradías en la comunidad local se han señalado:

> .. velar por el orden social y administrativo de la comunidad, proveyendo protección policial, impartiendo justicia, cuidando la iglesia, recibiendo en casa a los santos, asegurando los deberes rituales de la comunidad para con el mundo sobrenatural, por medio de fiestas importantes... (21).

Vinculada estrechamente a la cofradía se encontraba 'la costumbre', cuerpo de creencias, prácticas y actores que provenían de las tradiciones mayas ancestrales. El zahorin, el rezador o el adivinador, ofreciendo sus servicios de mediación con lo sobrenatural a fin de resolver las carencias más elementales en el plano de la vida doméstica, de la cosecha, de la salud, etc.

Si bien la cofradía tiene sus orígenes en la evangelización católica y la costumbre desciende de la vertiente maya, ambas se encuentran en un cuerpo de símbolos religiosos comunes, que prestan sentido a la vida de los creyentes. Tanto la cofradía como la costumbre recibieron su primer golpe importante de parte de la Acción Católica, que hace su aparición en el altiplano en la década de los treinta y a la que vamos a referirnos más adelante.

También las iglesias protestantes hicieron su aparición, en 1873, el presidente Justo Rufino Barrios invitó a la Iglesia Presbiteriana para que iniciara su trabajo misionero, como su aliado en la ofensiva contra la Iglesia Católica. Posteriormente, se instalaron diversas misiones protestantes de procedencia norteamericana, al iniciarse este siglo, además de la Iglesia

18. Bendaña, R., 'Guatemala', en: Dussel, E., et al. *Historia general de la Iglesia en América Latina. VI. América Central,* Salamanca, 1985, págs. 288-297.
19. *Idem.*, pág. 308.
20. Rojas Lima, F., *La cofradía, reducto cultural indígena,* Guatemala, 1988, pág. 66.
21. *Ibid.*, pág. 98.

Presbiteriana se encontraban: la Misión Centroamericana, la Misión "Amigos" (Cuáqueros) y la Iglesia del Nazareno (22).

3.2. La lenta recuperación

Poco a poco, los escasos miembros de la jerarquía eclesiástica trataron de mejorar su relación con el Estado, buscando el espacio para la reconstrucción de la Iglesia, tarea en la que fueron cosechando algunos éxitos. Hasta 1921 en Guatemala existía una sola diócesis, en ese año se crean la diócesis de Los Altos en el occidente y el vicariato apostólico del Petén y de las Verapaces en el norte del país, aunque hubo que esperar hasta 1928 y 1935 para que se nombrara a Monseñor Jorge García y Caballeros y a Monseñor J. Luis Montenegro como obispos respectivamente en estas jurisdicciones eclesiales (23). En 1928 reingresan los jesuitas para hacerse cargo del seminario, Hermanas de la Sagrada Familia para la educación femenina y hermanos Maristas y salesianos.

Años después se fundó la Acción Católica, se abrió el Seminario de Totonicapán para Los Altos y en 1943 hubo una gran manifestación pública en ocasión del primer congreso eucarístico arquidiocesano. En 1942 el número de sacerdotes ya alcanzaba 114: 73 diocesanos y 41 religiosos (24). Como signo aún más palpable de que se estaba produciendo un mejoramiento de las relaciones entre Iglesia y Estado, se reanudan las relaciones diplomáticas entre el Vaticano y el gobierno guatemalteco. En 1939 es nombrado Arzobispo Monseñor Mariano Roseell y Arellano, quien se esfuerza por ganar espacios para la Iglesia bajo el gobierno del general Jorge Ubico. Pero los gobiernos de Juan José Arévalo y Jacobo Arbenz Guzmán, entre 1944 y 1954, enfatizan la ideología liberal y no se muestran dispuestos a anular las restricciones impuestas a la Iglesia desde 1871. Esta actitud del poder político, abonaría la posición política del arzobispo, contraria a dichos gobiernos.

A pesar de los conflictos con el Estado, la Iglesia logró en este período avances importantes en cuanto al fortalecimiento institucional. En 1945 se fundó el Instituto Indígena Santiago para preparar maestros y líderes indígenas, la Juventud Obrera Católica (JOC) para los trabajadores jóvenes y la Juventud Universitaria Católica (JUCA). En 1951 se celebró el primer congreso eucarístico nacional al que asistieron 200.000 personas y en el mismo año se crearon las diócesis de San Marcos, Sololá, Zacapa,

22. Huntington, D., 'The Prophet Motive', en: North American Congress on Latin America, *NACLA Report on the Americas,* Jan.-Febr. 1984, pág. 4. Samandú, L., *Breve reseña histórica del protestantismo en Guatemala,* Cuadernos de Investigación No. 2. DIGI-USAC, 1989.

23. Bendaña, R., *op. cit.,* págs. 306,363, 364. En 1935 Las Verapaces llegó al estatus de diocesis: Johnson Calder, B., *Crecimiento y cambio de la Iglesia Católica guatemalteca 1944-1966,* Guatemala, 1970, págs. 25-26.

24. Bendaña, R., *op. cit.,* pág. 366.

Jalapa y la administración apostólica de El Petén (25). Pero quizá uno de los logros más importantes, fue el permiso para el ingreso de nuevos religiosos y religiosas extranjeros, conseguido con la mediación del nuncio de aquel entonces, Monseñor Jenaro Verolino.

Los gobiernos anticomunistas de Carlos Castillo Armas y Miguel Ydígoras Fuentes, proclamaron a Monseñor Rossell y Arellano como Héroe Nacional, concedieron la personería jurídica a la Iglesia y le restituyeron el derecho a manifestarse fuera de los templos. Sin embargo, la relación del poder político con el arzobispo Monseñor Roseell y Arellano se fue deteriorando rápidamente, debido a que el prelado desaprobaba la violencia como instrumento para erradicar al comunismo, haciendo énfasis en la necesidad de reformas para hacer frente a la injusticia social (26). Es significativo en este contexto, que el nuncio e Ydígoras Fuentes llegaron al acuerdo de que todos los documentos públicos de la Iglesia, incluso los del arzobispo, debían pasar por la nunciatura antes de ser publicados, como una medida de control hacia la institución eclesiástica.

3.3. Fortalecimiento de la presencia católica en las zonas rurales: la Acción Católica

Dos factores determinantes en el desarrollo de la Iglesia durante los años cincuenta y sesenta, fueron la expansión de la Acción Católica (AC) en el campo y el crecimiento del número de agentes de pastoral.

A diferencia de los demás países de Centroamérica, Guatemala es el único en donde la AC se ha implantado en la zonas rurales de un modo tal, que en muchos departamentos del país ha sido el vehículo trastocador del paisaje cultural y portador de una nueva forma de organización social y religiosa. Nos detendremos brevemente en su descripción, dada su influencia en el desarrollo posterior del movimiento campesino y particularmente de los cristianos en áreas rurales. Partiendo del estudio de Ricardo Falla (27), caracterizaremos someramente la función de la AC y su incidencia en los pueblos indígenas, particularmente del noroccidente del país.

En Guatemala, la AC aparece aproximadamente a finales de la década del treinta. Ricardo Falla habla de un núcleo original en los Altos, al occidente del país, concretamente en los pueblos de Santa María Chiquimula y en Totonicapán. Algunos cristianos inquietos

> ...buscaron apoyo y dirección del párroco franciscano de Momostenango, municipio de Totonicapán, quien les indicó que cada uno debería conquistar 5 hombres, y que cada uno de éstos 5 a su vez lograrán otros 5 y así sucesivamente. Esa primera agrupación recibió el nombre

25. Johnson Calder, B., *op. cit.*, pág. 26.
26. Bendaña, R., *op. cit.*, págs. 374-376.
27. Falla, R., *Quiché rebelde,* Guatemala, 1978.

de sociedad de la Propagación de la Fe de parte del sacerdote. Su centro de actividades era Momostenango (28).

La AC tenía como principal propósito recuperar terreno para la Iglesia dentro del campesinado. Al principio, la AC desempeña un papel eminentemente religioso, trata de consolidar pequeños grupos adherentes con una visión "más católica" de la vida, en contraposición con aquellos que poseen una visión 'mágico-supersticiosa' dominados por la costumbre. El movimiento fue extendiéndose por medio de la estructuración de núcleos generadores o centros de expansión constituidos por grupos de simpatizantes, los que, para poder llegar a ser tales, debían romper con la estructura social tradicional y con la cultura religiosa de los pueblos indígenas, formándose en la doctrina católica en los centros de la AC.

En cada centro había una junta directiva compuesta por un presidente, vicepresidente, secretario y un tesorero, quienes eran nombrados por la asamblea general de catequistas para un período de dos años. Se construía el oratorio (un local multiuso), que era el símbolo más visible en el lugar de la existencia de la organización y señal del proceso de 'conversión' simbolizado en el cambio de la creencia 'moderna', —'los nuevos católicos'— que sustituía a la creencia de la 'costumbre' (29).

El movimiento se hizo fuerte en los departamentos de Quetzaltenango, El Quiché, Totonicapán y Sololá, lugares donde las cofradías tenían un papel importante a nivel religioso y político. Poco a poco, el movimiento se fue estructurando en cada aldea. Cuando en cada grupo de cantones se encontró un número suficiente de convertidos, entonces se formaron los centros con base de operación y punto de referencia en la casa del que hacía de presidente del centro, y que ordinariamente había sido el primero en convertirse (30).

Decíamos arriba que la penetración de este movimiento implicó tensiones sociales en las comunidades indígenas. Estas, portadoras de una cosmovisión distinta que no corresponde a la cultura occidental y su referente cristiano, experimenta una crisis. La AC divide a la comunidad y rompe con los elementos tradicionales de su estructura social (costumbres, tradiciones y ritos propios), proponiendo otra forma de socialización religiosa y de comportamiento social (31). Para comprender este fenómeno es importante tener presente el método de trabajo de la AC, el cual implicaba un programa de formación que se exigía como requisito *sine qua non,* a cada militante que debía pasar por una 'conversión personal' y a su vez daba cuenta de la renuncia a todo tipo de vicios y prácticas consideradas inmorales así como al abandono de las tradiciones ancestrales de la etnia a la que pertenecía.

28. *Ibid.,* pág. 427.
29. *Ibid.,* pág. 476.
30. *Ibid.,* pág. 136.
31. *Ibid.,* pág. 428.

Falla sostiene que la AC en ningún momento pretendía suprimir el poder local derivado, por un lado, del sistema de cofradías y por otro, del gobierno municipal; sí pretendía incidir —y de hecho así ocurrió— en el ámbito ceremonial. Sin embargo, la AC termina por enfrentarse a la estructura del poder local en tanto que al intervenir en la reproducción de nuevos significados religiosos, aludía la organización de la costumbre y con ello a los sectores sociales que la componían (32).

La AC disponía de muchos recursos e instrumentos para reforzar su posición como, por ejemplo, los proyectos de radiodifusión rural, las escuelas radiofónicas, el cooperativismo o las ligas campesinas. Estos fueron de suma importancia en el crecimiento del movimiento, pero fundamentalmente como fuerza alternativa al poder local.

La organización mostró fisuras en su pensamiento y acción en los años cincuenta, cuando en su seno emergen grupos que empiezan a reivindicar las tradiciones de sus comunidades, en el sentido de que éstas no deben ser subestimadas en la nueva práctica religiosa. Por otra parte, el contenido de esta reivindicación es utilizado por los cofrades como una crítica a la AC en tanto que ésta no respeta las 'costumbres' de las comunidades. Por ejemplo, los cofrades de algún lugar le imputaban la culpa por la falta de lluvias (33).

El conflicto entre la AC y los líderes de la costumbre y las cofradías se expresó, entonces, en contradicciones entre los discursos y en cuanto al liderazgo social a nivel local. Sin embargo, como veremos más abajo, este conflicto tenía también un aspecto económico y un aspecto político partidista. La primera gran tarea de la AC, fue capitalizar la fuerza social que posibilitara la difusión de la fe de acuerdo con los requisitos de la Iglesia (34). En este sentido, la propuesta pastoral desarrollada por la AC se centró en un discurso de salvación de las almas, antes que preocuparse por el bienestar de quienes las portaban. Al respecto un testigo de ese período nos dijo que en

> ... un inicio sólo predicaba la Palabra de Dios sin llegar a un compromiso con los pobres. Consideraban a las cofradías fuera del Plan de Dios, su discurso era más bien espiritualista y moralizante. Había una competencia por demostrar que se tenía fe cumpliendo con los lineamientos de la organización y de la Iglesia sin cambiar la realidad de miseria (35).

Luego, con el correr del tiempo, el trabajo de la AC abandonó, en parte, las esferas de lo puramente religioso, incursionando en el campo político para engrosar las filas del cada día más exacerbado anticomunismo. Entre 1950 y 1954 se evidencian este tipo de opciones.

32. *Ibid.*, pág. 194.
33. *Ibid.*, pág. 136.
34. *Ibid.*, pág. 430.
35. Entrevista a Luis Morales, uno de los miembros de la AC en esos años.

También la AC era un instrumento para mediatizar cualquier manifestación política que cuestionare los principios del anticomunismo. Su pensamiento y acción estarían matizados por una elevada dosis en este sentido, mucho más relevante, cuando se apoyó el movimiento contrarrevolucionario del coronel Castillo Armas en 1954, precisamente el año en que mayor impulso cobró el desarrollo de la AC en las comunidades rurales (36).

Este pensamiento y práctica de la AC luego experimentaría modificaciones, a grado tal que, en las regiones donde se consolida, su base social sería la misma sobre la cual crecería el cooperativismo, los delegados de la palabra o catequistas, crecerían y movilizarían. En los inicios de los años sesenta, la AC poco a poco se convirtió en un instrumento de movilización social y política. De ferviente anticomunista, pasa a militar en la oposición al gobierno de turno; este cambio se explica por el acercamiento con la Democracia Cristiana. En ese período, la AC crece en cantidad y calidad. Mientras durante esos años la represión se extiende sobre todo en el Oriente, la labor que desempeña la AC se mantiene incólume.

Más tarde, a raíz de las contradicciones en el seno de la Democracia Cristiana, cuando muchos segmentos de la misma se desgajaron y asumieron posiciones más críticas, la AC, al quedar bajo la influencia de estos últimos, también radicalizaría sus posiciones, convergiendo cada vez más con posiciones políticas que postulaban la necesidad de organizar al pueblo al margen de los partidos, así como con las posiciones de otros sectores de la Iglesia que venían desarrollando un arduo trabajo de concientización. Al cabo de los años y como expresión de la dinámica compleja de los movimientos sociales, aparecerían frentes guerrilleros que sostenían alguna parte de su infraestructura en zonas donde previamente esta experiencia religiosa había sido relevante. Incluso se conocen testimonios de dirigentes que pasarían a convertirse en cuadros de las organizaciones guerrilleras.

El conflicto entre la AC y los líderes de la costumbre y las cofradías tomó una dimensión política también. La AC se vinculó en los años sesenta cada vez más a la Democracia Cristiana, lo que motivó a algunas cofradías y líderes de la costumbre a apoyar a las fuerzas políticas conservadoras o de otro tipo. Por su parte, los miembros de la AC comienzan a abrirse a un espacio más amplio incorporando la problemática social local y luego la nacional, como se observó en la década de los sesenta.

Mientras una gran parte del costumbrismo, captado por las cofradías, engrosaron las bases sociales de partidos oficialistas y terratenientes, tales como el Movimiento de Liberación Nacional MLN y el Partido Institucional Democrático PID; la Democracia Cristiana penetran a la AC dado que algunos de sus dirigentes están vinculados con agencias internacionales, que sustentan económicamente proyectos de desarrollo impulsados por la AC. Luego, la AC asumiría la responsabilidad de organizar seccionales de la Democracia Cristiana.

36. Falla,R., *op. cit.*, pág. 435.

La opción de la AC por el desarrollismo durante los años sesenta hace que el enfrentamiento con los costumbristas se traslade del campo religioso hacia el productivo. Los costumbristas resisten la modernización agrícola conservando sus prácticas artesanales y negándose al empleo de abonos químicos. La AC se convierte en abanderada del "progreso". Esta preocupación por la situación económica y social del campesinado condujo a una toma de conciencia política que provocó enfrentamientos con las clases dominantes en los años setenta. El primer paso de dichas confrontaciones en El Andú, lo constituyeron conflictos con comerciantes, en su mayoría ladinos, que vendían abonos químicos.

Fue el caso de algunas cooperativas que bajaron los precios del abono y llegaron a competir con otros productos agrícolas, lo que obligó a los comerciantes a tomar medidas coercitivas contra los agentes cooperativistas y sus socios. Los comerciantes se dirigieron al gobernador departamental, y por medio de éste, al gobierno de la República, presionando por intermedio del Nuncio se expulsa a sacerdotes Misioneros del Corazón de Jesús que habían organizado cooperativas. Las cooperativas, en lugar de amilanarse, duplican el número de sus miembros.

Podríamos decir que de esta forma, la Acción Católica fue politizando su práctica religiosa, tratando de penetrar en los puestos claves de la organización política o municipal en beneficio del impulso desarrollista y de promoción social (37). A propósito de ello, Falla sostiene que:

> La AC, que formaba la casi totalidad de la feligresía de los sacerdotes (...) alentada por la dirección de algunos de ellos, asumió las consecuencias de una oposición a los intereses de gente más poderosa del departamento de El Quiché y del régimen al que dicha gente acude y apoya (38).

De todos los proyectos, posiblemente los más significativos como indicador del grado de movilización social alcanzado por la AC, además del movimiento cooperativo, son las Ligas Campesinas. Estas, fueron creadas en los años sesenta para defender los intereses de los indígenas frente a los ladinos y las autoridades locales. En su devenir, fueron armando seccionales en cada aldea para posteriormente articularlas en una macroestructura denominada Federación Guatemalteca de Campesinos (FGC). Cabe acotar que muchos de sus cuadros de dirección eran miembros de la Democracia Cristiana, sin que por ello la Federación comportase una vinculación a dicho partido.

Las Ligas impulsaron una diversidad de luchas reivindicativas, como la eliminación del trabajo 'voluntario' impuesto por las alcaldías municipales y la definición de las funciones de los comisionados militares, ya que estos casi siempre actuaban en beneficio de los ladinos y no de las comunidades en su totalidad. Se luchó contra las prácticas arbitrarias de los

37. *Ibid.*, pág. 455.
38. *Ibid.*, pág. 477.

contratistas de mano de obra, que llevaban gente del altiplano hacia la costa para la recolección de los productos de exportación. Además de esas luchas reivindicativas, las Ligas impulsaron actividades tendientes al mejoramiento de la infraestructura comunal (construcción de escuelas y caminos vecinales, perforación de pozos, etc). Estos inicios de organización campesina en muchos lugares formaron la base de un nuevo modelo de organización popular en un marco definido por la profundización de la lucha de clases. Surge el movimiento campesino a finales de los años sesenta y principios de los setenta, cuyas reivindicaciones particulares se acercan a un carácter revolucionario.

Así como la AC tuvo su incidencia en la formación de las Ligas, también la vemos como base del movimiento de Delegados de la Palabra de Dios (DPD). No hay delegado que no haya conocido directa o indirectamente las experiencias organizativas de la AC.

Podemos decir que la AC desde los años cuarenta y cincuenta fue el principal actor organizativo del campesinado. Esta organización favoreció el auge y relativa caída del desarrollismo, la promoción social y rural. Permitió que la concientización en su momento favoreciera al proceso de cambio social generado por las organizaciones populares (39).

Recapitulando, la AC creada inicialmente como una organización pietista y de proselitismo católico, se convirtió en apoyo ideológico del proceso contrarrevolucionario, al proponerse como un baluarte frente a la penetración comunista. También cumplió funciones supletorias del papel que correspondía jugar al Estado, pertinentes al desarrollo infraestructural de aquellas regiones donde éste no estaba presente; es decir, la AC desempeñó un papel de agente del desarrollo en lugares donde el Estado no lo hacía.

Posteriormente, al agudizarse las contradicciones sociales, asumió funciones diferentes aunque enmarcadas dentro de un compromiso religioso. En esa dirección, se puso a la cabeza de movimientos reivindicativos a los que impulsó en grado tal que se vio en la necesidad de generar la estructuración de un movimiento no confesional que pasaría a conocerse como Ligas Campesinas, las que, en el transcurso de los años, contribuirían a la creación del Comité de Unidad Campesina. Es esta etapa de la AC, la que nos ocupará cuando en el capítulo tres nos refiramos particularmente a la experiencia de la comunidad de La Estancia.

3.4. Crecimiento y diversidad

Junto a la Acción Católica, otro factor que contribuyó al fortalecimiento de la Iglesia fue el aumento del número de agentes de pastoral.

39. Ver Jiménez, D., *El movimiento campesino en Guatemala: 1969-1980*, mimeografiado, San José, 1984; Arias, A., *Movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983*, mimeografiado. San José, 1984; Bran, A., 'Organización popular y lucha de clases en el campo', *Cuadernos de Marcha*, No. 10, México, Diciembre de 1980, Fernández F, José Manuel, *El Comité de Unidad Campesina: origen y desarrollo*. CERCA No. 2, Guatemala, 1988.

Cuadro No. 1

Auge del número de agentes de pastoral entre 1945 y 1970

	1945	1950	1959	1965	1970
Sacerdotes diocesanos	73	60	115	196	185
Sacerdotes–religiosos	41	72	231	298	423
Religiosos/as–no sacerdotes	84	96	364	866	

Fuente: R. Bendaña, *op. cit.*, pág. 464; R. Bendaña, *Panorama de la Iglesia de Guatemala. Ultimos 25 años,* 1977, manuscrito; J.L. Chea, *Guatemala. La cruz fragmentada,* San José, 1988, págs. 85-86.

Este crecimiento fue alimentado fundamentalmente por el ingreso de personal religioso extranjero y se expresó en el aumento de comunidades, seminarios, colegios, emisoras, cooperativas y la fundación de la Universidad Rafael Landívar dirigida por los jesuitas, así como en obras de Servicio Social coordinadas por Cáritas (40).

Desde el punto de vista organizativo también se dan pasos al crearse nuevas jurisdicciones eclesiásticas: la prelatura de Esquipulas (1956), la prelatura (1961) y diócesis de Huehuetenango (1968), la diócesis de El Quiché (1967), la administración apostólica de Izabal (1968) y la prelatura de Escuintla (1969) (41). De igual manera se observa un aumento en la organización del laicado, sobre todo en los centros urbanos, organismos que contribuirían a reunir a medio millón de personas con motivo de la clausura del Primer Congreso Eucarístico Centroamericano en 1959. En la década siguiente, algunos movimientos apostólicos de gravitación, como los Cursillos de Cristiandad y el Movimiento Familiar Cristiano, avanzarían aún más dicho proceso.

Sin embargo, este proceso de fortalecimiento institucional y de organización de las bases católicas, no fue acompañado por un movimiento de unidad e integración institucional. La conducción de la pastoral estaba en manos de agentes que mostraban una gran variedad de opciones pastorales,

40. Ya en 1965, 61 agencias norteamericanas, la mayoría católicas, realizaron varios programas de desarrollo. En 1966 se celebró una semana de estudios sociales para sacerdotes auspiciada por la USAID, y en el mismo año se fundó el Seminario Menor de Solalá y el Instituto de Capacitación Misionera.

41. Las prelaturas o vicariatos apostólicos tienen un estatus especial según el derecho canónico. Enfatizan el carácter evolucionista y misionero, hasta alcanzar el estatus de diócesis. Ver Johnson Calder,B., *op. cit.,* págs. 26-27.

de formación teológica y científica, de composición social y cultural, lo que fomentaba la diversidad, la falta de organicidad y de coordinación en el trabajo pastoral.

Los nuevos agentes se encontraron con realidades a nivel local que exigían toda su atención, descuidándose la labor de coordinación frente a tareas comunes. Se trataba, además, de realidades complejas y desconocidas para los misioneros extranjeros, quienes, herederos de una cultura y una Iglesia occidentales, se propusieron introducir discursos y prácticas religiosos que chocaban frontalmente con los de las cofradías, hermandades y los líderes de la costumbre, provocándose de esta manera serios conflictos. Los cuales también tuvieron lugar entre sacerdotes diocesanos (en su mayoría guatemaltecos) y miembros de las órdenes religiosas (extranjeros en su mayoría). La desproporción entre extranjeros y nacionales era un serio problema, entre 1945 y 1955, por ejemplo, la parte de los nativos en el total de religiosos bajó de dos tercios a un tercio y en 1965 solamente 3,2% de los sacerdotes-religiosos eran guatemaltecos (42). La capacidad de la IC para formar sacerdotes en Guatemala fue muy limitada hasta los primeros años de los setenta, cuando se amplió el número de seminaristas del Seminario Mayor y del Instituto Teológico Salesiano.

Entre los obispos también existía diversidad de nacionalidades y de concepciones pastorales, aunque presentaron un postura común en el silencio que guardaron frente a la represión en las postrimerías de los años sesenta, en el oriente del país. Su posición frente a los problemas sociales era de tipo asistencialista o caritativo, planteándose apoyar proyectos en función de problemas concretos sin una visión de totalidad. En este sentido, se puede afirmar que existía una convergencia objetiva entre la posición de los obispos, los proyectos desarrollistas del Estado y de agencias internacionales de desarrollo.

Ante estas diferencias internas y frente al crecimiento de la institución eclesial, la forma y la lógica de su organización tenía que cambiar. Antes, los mecanismos de integración eran las relaciones personales entre los agentes pastorales y el arzobispo Monseñor Rossell y Arellano; el crecimiento del aparato y del personal eclesiástico los hicieron insuficientes. Las reformas conciliares promovieron en Guatemala, y ante este contexto, esfuerzos de integración, los que se plasmaron de diferentes formas. En 1961 se funda la Conferencia de Religiosos de Guatemala (CONFREGUA), en 1964 la Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG) y en 1969 la Confederación de Sacerdotes Diocesanos de Guatemala (COSDEGUA).

CONFREGUA, aglutinando a una gran parte de los religiosos, juega hasta el día de hoy un significativo papel en la Iglesia de Guatemala. COSDEGUA se planteó la organización y la formación integral del clero diocesano, pero después de unos años perdió fuerzas. La formación de la CEG representó un paso de importancia para la integración institucional, pero tensiones y conflictos que se desarrollaron alrededor de la figura de

42. Bendaña,R., 'Guatemala', *op. cit.*, págs. 375,464.

Monseñor Mario Casariego y Acevedo, nombrado arzobispo también en 1964, frenaron por mucho tiempo la actuación de la CEG.

Estos esfuerzos de afirmar la institucionalización de la Iglesia, dotándola de mecanismos colegiados para la toma de decisiones, fueron acompañados en el terreno pastoral con la organización de la Semana de Pastoral de Conjunto, en 1968, cuando alrededor de 800 agentes de pastoral se reunieron para reflexionar lineamientos comunes para el trabajo pastoral, de acuerdo con las reformas conciliares y de Medellín. De esta reunión surgieron el Equipo de Pastoral de Conjunto y el Instituto de Capacitación Misionera.

4. Conclusiones

Los antecedentes recién expuestos, tienen como principal objeto rastrear ciertas claves del pasado que nos ayuden a comprender el complejo proceso de las últimas dos décadas.

La sociedad guatemalteca actual vive la eclosión de contradicciones sociales largamente cultivadas, rupturas que no se dejan definir exclusivamente por lo económico, sino que atañen también a lo étnico-cultural. Una sociedad que no ha logrado construir los mecanismos de consenso que posibiliten la resolución de los conflictos sin el recurso permanente a la violencia; por el contrario, la violencia a todos los niveles y en todos los ámbitos de la sociedad, es el hilo conductor para comprender la historia contemporánea de Guatemala.

La Iglesia ha conocido largas décadas de proscripción y limitaciones en estos cien años, fenómeno que ha incidido de distintas maneras. Por una parte, las relaciones con el Estado, aunque mejoraron mucho desde 1954 en adelante, no se quitarían nunca de encima la sombra del recelo y la desconfianza, factor que será de importancia en el período donde concentramos nuestro estudio. Por la otra, la debilidad institucional adoptará formas endémicas hasta nuestros días, no siendo superada por la inclusión masiva de personal religioso extranjero. Este problema habrá de influir en el discurso y las opciones de la conducción eclesiástica, muchas veces más preocupados por sobrevivir que por el diseño de respuestas coherentes con la realidad del país. Por último, el campo religioso guatemalteco no mostrará la hegemonía católica, evidente en otros países de la región; la competencia de otras instituciones religiosas, el sello laico del quehacer religioso local y el componente indígena predominante en las zonas rurales, serán desafíos permanentes para la labor pastoral de la Iglesia.

Capitulo II

La iglesia en la sociedad desgarrada (1970-1984)

Oscar Sierra
Hans Siebers

En este período se condensan los procesos socio-políticos y religiosos que, sin lugar a dudas habrán de pautar por mucho tiempo la historia guatemalteca. Dividimos el capítulo en dos secciones, la primera abarca los primeros diez años en los cuales, en el seno de los conflictos sociales en ascenso, se constituyen nuevos actores colectivos, protagonistas centrales de la lucha política; la segunda trata del imperio de la violencia entre 1980 y 1984, con su secuela de daños irreparables sobre todo para los pobres del campo. Al interior de la Iglesia se producirán transformaciones de importancia, que acompañan la dinámica de los conflictos sociales y políticos; su papel social y político será gravitante en las zonas rurales, principal escenario de lucha, siendo allí donde florecen múltiples y ricas expresiones de pastoral liberadora.

1. Agudización del conflicto social en los años setenta

1.1. Crisis económico-social y liderazgo militar

Como ya hemos visto, el modelo de crecimiento económico aplicado en los años setenta se caracterizó por la ampliación de la agroexportación y la industrialización en el marco del Mercomún. Esta ampliación consistió en la diversificación de productos de exportación en base al binomio latifundio-minifundio. Al minifundio le cupo la tarea de producir alimentos baratos para el mercado interno y de posibilitar sueldos bajos para los trabajadores de las fincas, al tener acceso a una porción de tierra que respondía parcialmente a sus necesidades de alimentación (1). El latifun-

1. Solórzano Martínez, M., *op. cit.*, pág. 173

dio requería cada vez más tierra cultivable para la producción de algodón, caña de azúcar, cardamomo y la ganadería, recibiendo inversiones en abundancia para tecnificar la producción. La industrialización se basó sobre la importación de capital extranjero, la sustitución de productos importados y la exportación hacia los países del Mercomún.

En los primeros años de los setenta este modelo resultó en un crecimiento económico impresionante. Entre 1970 y 1978 el producto interno bruto creció con un promedio de 6,1% por año (2). En 1980 el valor de la producción industrial llegó a 476 millones de quetzales a precios de 1970, lo que representaba más o menos el 50% del valor de la producción agraria (3). Además, entre 1968 y 1975 la inversión extranjera creció con 114 millones de dólares (4).

Sin embargo, dicho crecimiento generó contradicciones que resultaron insuperables. La expansión del latifundio provocó un aumento de la presión sobre la tierra, destruyó en parte el minifundio y frustró en gran parte el efecto positivo de proyectos de desarrollo. Entre 1964 y 1979 el tamaño promedio de un minifundio disminuyó de media manzana a un tercio, el país se hizo cada vez más dependiente de la importación de alimentos y aumentó el número de campesinos sin tierra (5).

En épocas anteriores las regiones de colonización como el Petén y la Franja Transversal del Norte, habían funcionado como válvula de escape a las necesidades de tierras de muchos campesinos. Pero, mediante estudios de factibilidad realizados durante la administración de Julio César Méndez Montenegro, se comprobó la riqueza de la FTN en petróleo y minerales, y sus buenas cualidades para la actividad ganadera, la agricultura tecnificada y grandes proyectos hidroeléctricos, requiriendo para ello de una infraestructura de vías de comunicación y servicios. Tales estudios despertaron el interés de terratenientes, funcionarios del Estado y de oficiales del ejército. En los años setenta el Estado empezó a intervenir directamente con sus programas de colonización en la FTN, que significaron un proceso de expropiación y usurpación de tierras hasta entonces en manos de los campesinos.

De la colonización se beneficiaron fundamentalmente funcionarios gubernamentales y militares, estos últimos, al ampliar su base económica, fortalecieron la posición dominante del ejército en el bloque al poder. También percibieron beneficios empresas extranjeras, entre otras la EXMIBAL, dedicada a la explotación del níquel, que para 1978 había invertido 135 millones de dólares (6).

2. CEPAL, *Centroamérica: evolución económica desde la posguerra*, México, Enero de 1980, pág. 5, citado en Solórzano Martínez, M., *op. cit.*, pág. 144.
3. CEPAL, *Notas para el estudio económico de América Latina. 1981. Guatemala*, México, 1982, pág. 8, citado en Solórzano Martínez, M., *op. cit.*, pág. 174.
4. Castillo Rivas, D., *Acumulación de capital y empresas transnacionales en Centroamérica*, México, 1980, pág. 62, citado en Solórzano Martínez, M., *op. cit.*, pág. 193.
5. Solórzano Martínez, M., *op. cit.*, págs. 166,173.
6. *Ibid.*, págs. 160, 164 y 192.

Se planteó, entonces, un conflicto de intereses entre los campesinos y los sectores beneficiados por la colonización, el cual desembocó en la utilización de un alto grado de violencia por parte del Estado y los terratenientes (7). El caso más conocido fue la masacre de Panzós, en mayo de 1978, cuando el ejército mató a más de cien campesinos en este municipio ubicado en la FTN.

En el mismo período, llega a su tope el crecimiento industrial, acompañando a la crisis del mercomún. Solamente las clases medias y altas habían disfrutado en forma regular de la oferta de bienes industriales, lo que significaba una capacidad muy limitada de consumo y, por ende, condujo rápidamente a la saturación del mercado (8). Además, la sustitución de importaciones mediante inversiones extranjeras, estimuló la importación de materias primas, capitales y tecnología, lo que no habría de resultar muy lucrativo (9).

El Estado trataba de buscar una solución atrayendo empresas transnacionales, con la oferta de mano de obra barata para la producción orientada a la exportación hacia el mercado mundial. Con este propósito fue creada la Zona Libre en Santo Tomás de Castilla, donde la producción fue exenta de impuestos (10). Pero la convulsión social y política, que ya se avizoraba al final de la década en la región centroamericana, desestimularon las inversiones extranjeras.

Es en este contexto, que Guatemala entra en una crisis económica profunda, siendo indicador importante de la misma la deuda externa que creció de 588 millones de dólares en 1976 a 1.057 millones en 1980 (11). La crisis sin duda agudizó las contradicciones ya existentes dentro del bloque en el poder. Sobre todo la presión de nuevas fracciones de la burguesía, condujo a una correlación de fuerzas tal, que no era posible el liderazgo estable de alguna fracción dentro de las clases dirigentes (12). Ello creó las condiciones favorables para que el ejército asumiera esa posición de liderazgo, dejando de ser un simple instrumento al servicio de los grupos dominantes.

En esta transformación influyeron tres factores. El primero de ellos era el control efectivo del aparato estatal logrado por los militares. El Estado Mayor decidía sobre todos los nombramientos de la burocracia pública y funcionando, de hecho, como un superministerio (13). Dicho control era aceitado periodicamente con "elecciones" presidenciales, en las que, si el candidato militar no obtenía la mayoría, se utilizaba el camino

7. Ver Melville, T., Melville, M., *Tierra y poder en Guatemala*, San José, 1975, en particular el capítulo 10.
8. Solórzano Martínez, M., *op. cit.*, págs. 185-187.
9. Catalán Aravena, O. O., *op. cit.*, págs. 323-324.
10. Solórzano Martínez, M., *op. cit.*, pág. 184, 188.
11. *Ibid.*, pág. 198.
12. Torres-Rivas, E., 'Vida y muerte en Guatemala: reflexiones sobre la crisis y la violencia política', en: Torres-Rivas, E., *Crisis del poder en Centroamérica*, San José, 1981, págs. 155,173.
13. *Ibid.*, págs. 171-172.

más expedito del fraude electoral, como ocurriera en 1974. Los militares que ocuparon la presidencia en la década de los setenta fueron Carlos Arana Osorio entre 1970 y 1974, Kjell Laugerud García entre 1974 y 1978 y Romeo Lucas García entre 1978 y 1982.

El segundo factor que favoreció el papel predominante del ejército, fue la capacidad de los altos oficiales de apoderarse de capitales en la industria y de grandes fincas en las zonas de colonización. Los oficiales mismos se convirtieron en terratenientes y empresarios industriales, es decir, compartían sus intereses de clase.

Por último, el surgimiento del movimiento popular y de las organizaciones revolucionarias en los años setenta, en un contexto de falta de hegemonía por parte del bloque en el poder, desafió directamente al Estado, reforzando así el papel represivo del ejército (14).

La forma de dominación política asumió características cada vez más dictatoriales, haciéndose indispensable la conducción militar. El movimiento popular que se impone en la escena política a fines de los años setenta, tiene sus raíces enterradas en el modelo económico, aplicado desde los años sesenta. Como ya señaláramos, el mismo trajo consigo la destrucción parcial de la economía campesina, la semi-proletarización y marginalización de vastos sectores del campesinado, y la explotación cada vez mayor de la fuerza de trabajo en la industria.

Algunos indicadores ilustran el "mapa" social de Guatemala en la década pasada: el valor real de los salarios mínimos en 1979, disminuyó en un 46,8% en relación con 1970; el valor de los salarios industriales en el mismo lapso de tiempo perdió el 31,9%, en 1980; el porcentaje de la población económicamente activa afectada por el desempleo o subempleo llegó a 34,2 (15). Todos estos datos nos dicen que debe haberse profundizado la injusta distribución del ingreso verificada en 1970 (16).

El terremoto de 1976, habría de agravar las ya pésimas condiciones de vida de los sectores populares, dejando al desnudo profundas desigualdades sociales. La calamidad destruyó sobre todo las viviendas y los servicios básicos de estos sectores, causando 22.000 muertos y dejando a un millón de personas sin casa (17).

14. Ya Arana Osorio, en 1970, había llegado a la presidencia después de participar, como comandante de Zacapa, en la campaña contrainsurgente "Operación Guatemala", que costara la vida a 15.000 personas en tres años. *Ibid.*, pág. 177.

15. Rivera, E., Sojo, A., López, J. R., *Centroamérica: política económica y crisis,* San José, 1986, págs. 137,140.

16. Distribución del ingreso en porcentajes en 1970:

20% más ricos	46,5
30% encima de medio	29,3
30% debajo del medio	17,4
20% más pobres	6,8

Fuente: AVANCSO, *La política de desarrollo del estado guatemalteco 1986-1987,* Guatemala, 1988, pág. 14.

17. Berryman, Ph., *The Religious Roots of Rebellion. Christians in Central American Revolutions,* New York, 1984, pág. 180.

1.2. Movimiento popular y revolucionario

Pasemos ahora revista a los principales actores del movimiento popular.

La organización campesina en los años sesenta tuvo su germen en la gestión de la Acción Católica formando a las Ligas Campesinas, las cooperativas y luego a la Federación Guatemalteca de Campesinos, pero estas iniciativas quedaron en un marco desarrollista bajo la influencia demócrata-cristiana. En la década siguiente, en el contexto del agravamiento de la situación económica, la reflexión sobre estas experiencias al calor de las nuevas penurias económicas y represivas, alimentó la radicalización de la conciencia política de un importante sector del campesinado. A ello también contribuyeron diversas iniciativas de educación popular, impulsadas por instituciones tales como Socioeducativo Rural y Desarrollo de la Comunidad. En muchas comunidades campesinas se crean formas organizativas propias, autónomas, orientadas a luchar por mejorar las condiciones elementales de vida.

Un jalón importante en el desarrollo de la organización campesina fue la constitución, en 1978, del Comité de Unidad Campesina (CUC) que vinculó la lucha de las comunidades indígenas en el Altiplano con la lucha laboral de los trabajadores en las fincas de la Costa Sur, mediante huelgas, ocupaciones de tierras y otras medidas reivindicativas. La acción más conocida organizada por el CUC, fue la huelga de los trabajadores de la costa sur, en la que participaron más de 40 mil personas, logrando el aumento del salario mínimo rural a Q.3,20 por día (18). En este proceso de luchas campesinas, el CUC fue radicalizando su posición en favor de una transformación profunda de las estructuras sociales y políticas.

También el movimiento sindical de los años sesenta había quedado bajo la influencia demócratacristiana. Muchos líderes sindicales se iniciaron en la JOC y la organización más importante, la confederación Nacional de Trabajadores (CNT), mantenía vínculos estrechos con la Confederación Latinoamericana de Trabajadores (CLAT). Fue sobre todo la huelga de la planta de Coca Cola en 1976, la que inauguró un período de radicalización de la lucha de los trabajadores (19). En el mismo año se realizaron más de veinticinco acciones reivindicativas de peso, y se formó el Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS), que habría de jugar un papel importante en la coordinación de la lucha sindical. En marzo de 1978 la CNT se decidió en favor de la unidad sindical y cortó sus lazos con la CLAT (20).

El movimiento universitario, por su parte, sensibilizado por las demandas populares, también viviría un período de intensa movilización de postulados políticos radicales, lo que le acarrearía la persecución y, en numerosas oportunidades, la muerte de muchos de sus activistas y cuadros dirigentes.

18. *Ibid.*, pág. 199.
19. *Ibid.*, pág. 181.
20. *IIbid.*, pág. 188.

De este modo, sectores importantes del movimiento popular, ante el deterioro de la realidad socioeconómica, hicieron un proceso bastante rápido de organización, movilización y politización de sus reivindicaciones fundamentales. Estas expresiones organizativas del movimiento popular, fueron acompañadas de manifestaciones espontáneas de protesta, como lo fueron las movilizaciones populares de 1978, en contra del aumento del transporte público. Al igual que una olla a presión, el período 1979-1980 dejó ver el ascenso del accionar popular, plasmado en su creciente politización y unidad organizativa.

La falta de mediaciones políticas y sociales en la estructura del Estado y la carencia de hegemonía por parte del bloque en el poder (21), facilitaron que el movimiento se desarrollara en forma autónoma, desafiando al poder político, que respondió con todo el peso de la represión. La beligerancia oficial, a su vez, favoreció que las reivindicaciones de los sectores populares asumieran un carácter cada vez más político y radical.

Al mismo tiempo, la represión actuó como acicate para la unificación del movimiento popular (22). La gran diversidad de demandas populares encontró una base de unidad en la defensa de la vida y la lucha contra la represión. El ejemplo más claro en este sentido, fue la formación del Frente Democrático Contra la Represión (FDCR), en febrero de 1979. Dicho frente agrupó a organizaciones de obreros, campesinos, estudiantes, maestros, periodistas, universitarios, profesionales, trabajadores del Estado, pobladores, religiosos de base y dirigentes de partidos políticos democráticos (23), con el fin de impulsar acciones comunes contra la violencia del Estado. Sin embargo, la marcha implacable de la violencia siguió su curso, causando miles de víctimas y, al fin, desmantelando en gran parte al movimiento popular.

Otro actor gravitante al final de la década, lo constituían las organizaciones político-militares, la cuales habían sido derrotadas años atrás por el ejército con apoyo norteamericano. En los primeros años de los setenta, se produjo la reagrupación en tres organizaciones, cada una con su propia concepción en cuanto a la articulación entre la lucha armada y la lucha reivindicativa de los sectores populares.

El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) enfatizó la organización de los sectores populares alrededor de sus necesidades concretas, contribuyendo a su toma de conciencia y estimulando su acercamiento a la lucha político-militar; la FTN había de ser el área escogida para sus operaciones.

La Organización del Pueblo en Armas (ORPA), por su parte, puso el acento en la lenta construcción de una estructura clandestina, constituida

21. Torres Rivas, E., '¿Quién destapó la caja de Pandora? Reflexiones sobre la crisis y los sujetos del conflicto en Centroamérica', en: *Polémica*, No. 13, Enero-febrero de 1984, pág. 13; Torres Rivas, E., 'Vida y muerte en Guatemala: reflexiones sobre la crisis y la violencia política', en: Torres Rivas, E., *Crisis del poder en Centroamérica*, San José, 1981, págs. 164-165.
22. Torres Rivas, E., 'Vida y muerte en Guatemala: ..... *op.cit.*, pág. 167.
23. IEPALA, *op. cit*, pág. 212.

por núcleos de militantes formados políticamente; la bocacosta de San Marcos y Quetzaltenango, y el área alrededor del lago Atitlán, sería la región de sus actividades político-militares.

Las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) iniciaron su lucha en El Petén, a la vez que hicieron esfuerzos por vincularse con la lucha sindical, sobre todo la urbana.

Junto con el Núcleo de Dirección Nacional del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT-DN), estas organizaciones se hicieron cada vez más presentes con sus actividades insurgentes, tales como: la ocupación de aldeas y fincas para dar a conocer sus planteos; el rapto y la ejecución de miembros de las clases dominantes y de los aparatos represivos; la ocupación de emisoras de radio para divulgar su propaganda y por último, los cada vez más frecuentes ataques contra unidades del ejército, llegando un momento en que el movimiento revolucionario enfrentaba al ejército en 19 de los 22 departamentos del país.

La radicalización de las posiciones del movimiento popular y el cierre del espacio para su lucha debido a la represión, favoreció su acercamiento al movimiento revolucionario al finalizar la década del setenta. En 1980, las clases dominantes se verían confrontadas con un movimiento popular fuera de su control y un movimiento político-militar en ascenso, situación que le recordaba lo sucedido un año antes en Nicaragua.

2. La Iglesia Católica en la coyuntura revolucionaria

2.1. Desarrollo institucional en ascenso

El rasgo determinante del desarrollo institucional de la Iglesia en la década del setenta, fue la ampliación de su base de laicos organizados, ocurrida fundamentalmente bajo la inspiración de los planteamientos del Vaticano II y de Medellín. En efecto, si bien crecen algunos movimientos apostólicos como los Cursillos de Cristiandad y el Movimiento Familiar Cristiano, el grueso del crecimiento proviene de la capacitación de miles de delegados de la Palabra, catequistas y animadores de la fe, principalmente en las zonas rurales, que poco a poco constituirían la columna vertebral del trabajo pastoral.

En torno a la labor formativa, surgieron una serie de centros educativos en diferentes puntos del país: el Instituto de Capacitación de Quetzaltenango, el Centro de Desarrollo Integral de Huehuetenango, el Instituto de Capacitación de El Petén, la Casa Pastoral de Emaús en Escuintla, el Centro San Benito en Cobán y otros centros similares en Izabal y Zacapa. Allí llegaban los laicos a capacitarse en diversos tópicos, lo que a su vez reproducían en sus comunidades, multiplicando de esta manera el efecto formativo.

En los contenidos de formación influyeron las orientaciones renovadoras, que procedían de centros como el Instituto de Pastoral Lati-

noamericano (IPLA) y el Instituto de Pastoral Latinoamericano para la Juventud (IPLAJ), a los cuales asistían agentes de pastoral de todo el continente.

En Centroamérica se organizaron los cursos denominados "MINI-IPLA", que reproducían programas formativos impartidos en el IPLA, en Ecuador. En los MINI–IPLA participaron agentes pastorales de toda la región centroamericana y México, pero la presencia del clero de Guatemala no fue mucha en un principio, lo que tenía que ver con las reservas de la Conferencia Episcopal con respecto a estos cursos, a pesar de que contaran con aprobación del CELAM. En el transcurso de los años setenta, aumentaría el interés de clérigos y religiosos por dichos cursos, cuando comenzaron a colaborar en los mismos los padres Maryknoll de Huehuetenango y sacerdotes de Zacapa, Izabal, El Quiché, San Marcos y Escuintla. Su radio de acción sería principalmente el campo, aunque habría de alcanzar hasta áreas marginales de la capital, y entre los beneficiarios se encontrarían tanto sacerdotes y religiosos, como laicos. A finales de 1978, la represión obligó a que se clausuraran los cursos MINI-IPLA.

La utilización de los medios de comunicación social, especialmente la radio, también contribuyó a reforzar la presencia de la Iglesia, sobre todo en las áreas rurales, brindándose programas de formación religiosa, estudios bíblicos, programas de alfabetización, de castellanización y de orientaciones agrícolas. Las Escuelas Radiofónicas, aglutinadas en la Federación Guatemalteca de Escuelas Radiofónicas (FGER), prepararon programas en diversas lenguas indígenas, según el auditorio de las emisoras, con la participación de los propios indígenas asistidos por técnicos o maestros bilingües. En cada municipio, caserío o cantón existían monitores que recibían la señal de la central para transmitirla y comentarla con los vecinos.

Otro factor coadyuvante del fortalecimiento institucional, fue el crecimiento sostenido del número de agentes de pastoral, particularmente de los religiosos, como lo indica el cuadro 2.

Cuadro No. 2.

Número de religiosos y religiosas en los setenta

	1970	**1973**	**1978**	**1980**
Religiosas	792	957	1040	1021
Religiosos	479	525	538	564

Fuente: P. Richard, G. Meléndez, *La Iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982),* San José, 1982, pág. 216; CONFREGUA, *Memoria II Congreso Nacional de Religiosos. Guatemala, junio 29-julio 2* , Guatemala, 1980, pág. 21; CONFREGUA.

Este crecimiento, que seguía siendo en lo fundamental alimentado con personal extranjero, puso nuevamente en el tapete el problema de la homogeneidad interna y de la unidad de acción de la Iglesia. La ampliación de la base de laicos organizados y capacitados, se contradecía con una estructura eclesial donde se cruzaban muy diversas orientaciones pastorales.

2.2. Diferentes estrategias pastorales

En los años setenta podemos observar diversos tipos de trabajo pastoral en la Iglesia guatemalteca, algunos más institucionalizados que otros en los organismos eclesiales. Pero previo a su caracterización y análisis, creemos conveniente hacer algunas apreciaciones sobre conceptos claves manejados en este párrafo.

2.2.1. Aproximación sociológica a lo pastoral

El término "pastoral" se origina y es utilizado dentro de los marcos eclesiásticos, siendo definido a partir de propósitos y criterios estrictamente religiosos. Por ejemplo, una definición de manual identifica como "pastoral" a "la misión de conservar y extender el Reino de Dios" (24). Desde una óptica sociológica, se hace necesario "traducir" dichos conceptos a ciertas categorías de análisis, que permitan su estudio en cuanto fenómeno social.

La Iglesia Católica, en tanto expresión institucional de una religión universal, se considera depositaria de un mensaje de salvación destinado a todos los hombres, el cual no solamente tiene que dar a conocer, sino que también debe procurar que el mismo sea aceptado por parte de los destinatarios, en otras palabras, que éstos se comprometan a guiar sus vidas según valores y normas que de dicho mensaje se desprenden.

Esta actividad es esencial y permanente para cualquier sistema religioso, puesto que su legitimación social depende del público que logre congregar y vincular orgánicamente; por lo tanto estará interesado en mantener y reproducir todos los lazos que lo unen a su feligresía (25). El conjunto de acciones, por parte de la Iglesia Católica, tendientes a difundir su mensaje de salvación y la visión del mundo que él encierra, y a congregar, organizar y multiplicar su feligresía, es lo que entendemos por "pastoral".

Ahora bien, la actividad pastoral comprende algunos componentes fundamentales y determinantes, los cuales vamos a señalar rápidamente en función de nuestros propósitos.

24. Juan Ramón Vega, *Curso de pastoral rural,* Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1964, pág.3.
25. Otto Maduro, *op cit.,* pág.187.

El primero de ellos es el *contenido* del mensaje que se transmite, cuál es el tipo de salvación que se propone. Dependiendo de ello, habrán de variar las prácticas religiosas y sociales de los creyentes, por ejemplo, es muy distinto si la salvación es un proyecto comunitario que se comienza a realizar en esta tierra, a que sea un asunto individual y de realización en un "más allá" atemporal e indefinido (26).

Un segundo factor consiste en la *relación* que se establece entre los actores, individuales y colectivos, *emisores* y *receptores* de la acción pastoral. La existencia de la Iglesia como institución socialmente diferenciada, presupone una determinada división del trabajo religioso, entre un cuerpo de funcionarios religiosos encargados de elaborar y administrar determinados bienes de salvación, y el conjunto de laicos, desprovistos de tales prerrogativas y cuyo principal papel es el de consumidores de bienes de salvación.

Toda gestión pastoral tiene su raíz en los estamentos institucionales de la Iglesia, pero la relación entre clérigos y laicos muestra marcadas diferencias en distintos períodos históricos, afirmando unas veces su carácter vertical y autoritario, otras veces, por el contrario, adoptando formas más horizontales y democráticas.

Por último, la labor pastoral transcurre y es posible sólo en un *contexto histórico* y *socio-cultural determinado*. Dicho contexto limita y orienta las prácticas pastorales, potenciando algunos aspectos y neutralizando otros, por encima de la voluntad de los actores involucrados en tales prácticas (27). De no tomar en cuenta este componente fundamental, se vuelven inexplicables determinados efectos inesperados que no estaban calculados cuando se planificó cierta acción pastoral.

Estos tres componentes básicos, interactuando en diferentes, pero no infinitas, configuraciones, dan lugar a distintos "tipos" de trabajo pastoral, alrededor de los cuales se ordena una diversidad de experiencias pastorales. En tanto tipos, son una construcción que difícilmente se encuentran en estado puro en la realidad empírica, más bien, lo que se puede observar son "tendencias" que se acercan en mayor o menor medida a alguno de los tipos establecidos.

2.2.2. Las tendencias en el trabajo pastoral

En la década que nos ocupa, el trabajo pastoral de la Iglesia guatemalteca recorría un amplio espectro de concepciones, prácticas, instituciones y actores que difícilmente podría llamarse coherente. El equipo de pastoral de conjunto, formado en 1968 para impulsar un trabajo pastoral coordi-

26. Ver a este respecto: Andrés Opazo, *El cambio religioso en Centroamérica*, mimeografiado, 1988, págs. 68-77.
27. Otto Maduro, *op.cit.*, págs. 78-81.

nado a nivel nacional, reconocía unos años más tarde la imposibilidad de concretar dicho proyecto debido" a la diversas eclesiologías de los mismos pastores" (28) . Por nuestra parte, entendemos que la diversidad pastoral oscilaba entre dos grandes tipos de praxis pastoral, uno que denominaremos "sacramentalista" y otro que llamaremos "liberador".

La pastoral de tipo sacramentalista contaba con mayor arraigo institucional, por haber sido durante décadas la línea pastoral oficial, bajo cuya ala se llevó a cabo el esfuerzo de reconstitución del espacio católico a partir de los años cuarenta.

La noción de salvación en ella predominante, es la de un estado ya dado, el cual se alcanza fundamentalmente a través del contacto con los sacramentos administrados por la Iglesia. Las prácticas conexas con dicha noción tienen una carácter netamente ritualista y piadoso, desvinculadas de la realidad social.

La relación entre agentes pastorales y laicos puede ser bien caracterizada con el concepto que Paulo Freire introdujera para la educación formal: "bancaria". Los agentes pastorales son productores y custodios de bienes de salvación, los cuales distribuyen entre el laicado. Este conforma una masa más o menos amorfa y pasiva, recipiente y consumidor de representaciones y prácticas religiosas preparadas de antemano.

Con respecto al contexto histórico y socio-cultural, como ya hemos visto este es un período de agudización de los conflictos sociales y políticos, lo que forma el gran cauce para las más variadas expresiones pastorales. Sin embargo, la acción de la Iglesia incidirá de maneras diferentes en lo social y viceversa, dependiendo del grado de conflictividad, de la composición étnico-social y de la concepción que anima la labor pastoral en cada lugar.

La pastoral sacramentalista prescinde de lo social en tanto escenario privilegiado para la práctica cristiana; la sociedad es el terreno del Estado en el cual la Iglesia no debe entrometerse, salvo para suplir ciertas carencias mediante la caridad o para "cristianizar" costumbres y valores.

Este tipo de pastoral continúa teniendo vigencia en los años setenta, encontrándose mejor representado en las ciudades, principalmente en los viejos reductos que aguantaron la proscripción liberal cumpliendo funciones estrictamente rituales, alimentando la devoción popular y sosteniéndose en ella como su fundamental base social.

En el extremo opuesto ubicamos el tipo de pastoral liberadora. Su noción de salvación muestra un cambio fundamental: ella se entiende como un proyecto comunitario de construcción del "Reino de Dios", que se inicia en el seno de la historia profana y de la realidad social, apuntando a la transformación de las injustas estructuras sociales que bloquean la realización de dicho proyecto. Clases y sectores sociales oprimidos, son privilegiados como los protagonistas centrales de la implementación del proyecto salvífico.

28. P. Richard y G. Meléndez, *op.cit.*, pág. 215.

Consecuentemente con esta óptica, se establecen relaciones entre agentes de pastoral y laicos, que superan el carácter "bancario" de la pastoral sacramentalista, adoptando características dialécticas. Clérigos y religiosos se venían insertando, desde los años sesenta, en los medios populares, compartiendo las vicisitudes de la vida de sus feligreses y las responsabilidades religiosas, salvo aquellas reservadas a los clérigos por su ministerio. Este proceso, que se profundiza en la década del setenta, se concretiza en formas organizativas de base y democráticas, en las que se producen representaciones y prácticas religiosas en estrecha vinculación con la realidad social en que se vive. Esto último significa que el acontecer social deja de ser un mero contexto para convertirse en "texto", sobre el cual la acción pastoral procura incidir explícita y directamente.

En la realidad eclesial de los setenta encontramos la diversidad de experiencias pastorales acercándose a uno u otro polo.

Las reformas conciliares y la llegada de personal religioso extranjero, favorecieron modelos pastorales intermedios; quizás el grueso de ellos se encuentre en los proyectos pastorales "desarrollistas" que florecen en la década del sesenta, pero se extienden hasta entrados los setenta (29). En estos proyectos encontramos otra concepción de lo social que la existente en la pastoral sacramentalista, pero es más que nada la ideología del "progreso" impregnando concepciones teológico-pastorales que sustancialmente no se modifican.

A pesar de ello, por este camino se iniciaron muchos religiosos extranjeros que posteriormente evolucionaron hacia una pastoral liberadora, los cuales, trabajando en íntimo contacto con las condiciones infrahumanas de vida de sus feligreses, comprendieron los límites de su empeño.

Una variante modernizante de la pastoral sacramentalista, la podemos rastrear en los movimientos apostólicos post-conciliares tipo Cursillos de Cristiandad y Movimiento Familiar Cristiano. Comblin denomina a estas organizaciones, arraigadas sobre todo en clases medias urbanas, como "sectas burguesas", pues eluden "los problemas socio-económicos y políticos de la sociedad global, en la creencia de que los verdaderos problemas son de orden personal y de que la salvación es personal" (30). Por su concepción y por su práctica, estos movimientos reproducen el modelo pastoral sacramentalista bajo nuevas formas; además, tienden a formar "feudos" dentro de las estructuras eclesiales que dificultan la implementación de una pastoral de conjunto.

En el contexto guatemalteco, de creciente conflictividad social y política en los setenta, este tipo de movimientos y otras experiencias pastorales similares, tendieron a atrincherarse en posiciones sacramentalistas, alejándose de este modo de la realidad social y sus tensiones. Al interior

29. A. Opazo, *Las condiciones sociales de surgimiento de una Iglesia popular*, Estudios Sociales Centroamericanos, no.33, 1982, pág. 287.

30. J. Comblin, *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana*, Petrópolis, 1969, pág. 31, citado en: H. J. Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985, pág. 1072.

de estas tendencias pastorales, se anidaría desde 1973 el Movimiento de Renovación Carismática, lo que significaría el primer paso de una variante espiritualista de gran magnitud en el presente.

Las experiencias pastorales del tipo liberador florecieron principalmente en las regiones más postergadas del campo guatemalteco, dejando ver una gran riqueza de actores, iniciativas y procesos pastorales. Lo central en todas ellas fue el protagonismo laico al cual ya nos hemos referido; centenares de dirigentes laicos fueron capacitados y tomaron las riendas del trabajo pastoral en sus lugares, cumpliendo un papel dinamizador en la toma de conciencia y en la organización de importantes sectores populares. También en este tipo de trabajo pastoral encontramos diferentes variantes, las que en su mayoría acompañaron en su radicalización al proceso político; algunas de ellas las trataremos por extenso en el próximo capítulo.

Esto que aquí hemos expuesto de forma más o menos detallada, ocurrió de manera mucho más compleja en la práctica pastoral de la Iglesia. Por lo general, los distintos tipos de praxis pastoral confluían en todos los lugares, algunos con mayor presencia que otros y con diversos grados de conflicto. El movimiento eclesial conocido como la "Iglesia de los Pobres", que abarcó a diferentes expresiones de la pastoral liberadora, sería el actor descollante hacia finales de la década, pero no llegaría a contar con un grado de institucionalización y estructuración comparable al de otras expresiones de pastoral sacramentalista, las que contaron con un mayor encaje institucional y un margen mucho más amplio para poder organizarse y afianzarse.

2.3.Intervenciones significativas de la Iglesia en los conflictos socio-políticos

Además de las repercusiones sociales de las distintas praxis pastorales —algunas favoreciendo los cambios, otras jugando un papel retardatario—, en la medida en que la crisis se agrava se observa la intervención, directa o indirecta, de instancias eclesiales en el escenario político. A tres de ellas queremos referirnos en este párrafo: la Conferencia Episcopal de Guatemala, CONFREGUA y el Comité Justicia y Paz.

2.3.1. La Conferencia Episcopal

El papel de la CEG se jugó fundamentalmente en el terreno de la denuncia, con mayor peso hacia fines de la década. Visto desde la perspectiva de su primera Carta Colectiva, en 1962, se puede apreciar que el análisis y el juicio del episcopado sobre la cuestión social fue adoptando términos más concretos (31), aunque siempre manteniendo un cierto grado

31. J.L. Chea, *op.cit.,* pág.201.

de ambigüedad. Este hecho es, en buena parte, atribuible a las discrepancias existentes dentro del mismo episcopado; una figura clave en este contexto fue la de Monseñor Casariego, hombre de un conservadurismo antediluviano que por mucho tiempo bloqueó corrientes progresistas dentro del episcopado.

Su posición motivó ya en 1970, una petición de 200 sacerdotes al Papa solicitando su remoción. En 1973 se reiteran los conflictos entre el cardenal y los presbíteros; una declaración de COSDEGUA de ese año expresa:

> Nos duele ver al máximo jerarca público, en una ostentación de poder, mientras escandaliza con su silencio ante los agobiantes problemas de Guatemala: encarecimiento de la vida, desempleo alarmante, insensibilidad social ante el aparecimiento de muertos y más muertos por todas partes.... Nos deprime que la actitud del Cardenal en actos públicos es únicamente decorativa, en lugar de asumir un compromiso profético y evangélico por los pobres, por los oprimidos, por los maltratados, por quienes son privados de su libertad... (32).

Por cierto que Monseñor Casariego no era el único en mantener una posición cerrada ante los cambios, otros obispos lo secundaron, como fue el caso de Monseñor Estrada, quien expulsó a misioneros españoles de El Petén en 1973, por considerar "subversivo" su trabajo pastoral.

Aunque la CEG se cuidara para que sus divergencias internas no trascendieran, ellas se pusieron de manifiesto en más de una ocasión. Así por ejemplo, en 1971 el obispo auxiliar de Guatemala, Monseñor Pellecer, sostuvo que "La Iglesia Católica de Guatemala se mantiene al margen de cualquier actividad política" (33). Pero un tiempo después, el 5 de febrero del mismo año, el Episcopado emitió una declaración en la que implícitamente, fijaba su posición política, cuando señala que:

> ...como cristianos, rechazamos y condenamos.... la violencia de aquellos que explotan y oprimen a otros hombres, impidiéndoles que se desarrollen plenamente; la violencia de aquellos que imponen el terror con la fuerza bruta o las amenazas de todo orden.... (34).

Las diferentes ópticas saldrán una vez más a la luz con ocasión del terremoto de 1976. El Cardenal Casariego calificó el fenómeno telúrico como un "castigo de Dios", mientras que el obispo de las Verapaces y varios de sus colaboradores pastorales, haciendo vehemencia al mismo fenómeno declararon que el número de muertos por la violencia política era superior al de las víctimas de la catástrofe natural. De igual modo, la Conferencia Episcopal apunta hacia el trasfondo de injusticia social dejado al descubierto por el terremoto, cuando en un documento público del 19 de febrero de 1976 declara:

32. *Diálogo,* 1a. época, No.15, Octubre-noviembre 1973.
33. Citado en Selser, G., *op.cit.,* pág.68.
34. Dussel, E., *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanzas, 1968-1979.* México, 1979, citado en Selser, G., *op.cit.,* pág.68.

> Pensamos a la luz de la fe que el terremoto fue una voz de nuestro Padre Dios, que descubrió el telón que cubría nuestra realidad y puso de manifiesto la dolorosa historia de nuestro pueblo. Una historia de seres lacerados por la injusticia, de hombres empequeñecidos por la opresión, de Iglesias vivas agrietadas por la desunión y el antitestimonio nuestro y de todos los cristianos, enfermos espirituales, aferrados al poder y empeñados en la devastación, guatemaltecos en lucha fraticida que han manchado de sangre los campos de la Patria y llenado de luto a tantos hogares (35).

En el mismo año, los obispos darían a conocer su posición una vez más, en el documento de la jerarquía católica más importante de este período, nos referimos a la carta pastoral "Unidos en la Esperanza" (36), sintomáticamente emitido cuando Monseñor Casariego se encontraba fuera del país y que él se negó a firmar a pesar de que se le envió copia antes de darle publicación (37).

El mensaje episcopal se abre con un análisis de la realidad económica, social y política del país, denunciando la situación de pecado y de violencia institucionalizada que ello implica, enfatizando la injusticia en la tenencia de la tierra y la negación sistemática de la participación política del pueblo. Refiriéndose al terremoto, indican que se necesita una reconstrucción integral del país, es decir, un esfuerzo por resolver no solamente los daños causados por el sismo, sino también por realizar las reformas sociales que devuelvan al hombre su dignidad como persona. La tarea de la Iglesia en este proceso según la carta, es evangelizar para contribuir a la conversión de los hombres a los valores eternos que lo enaltecen como ser humano. Además, expresan su voluntad de contribuir directamente a la reconstrucción por medio de Cáritas y estimulan la coordinación con organizaciones de inspiración cristiana y con iniciativas gubernamentales.

También es importante destacar el hecho de que los obispos, aunque reconocen el derecho de la propiedad privada, hacen un llamado a la expropiación de "grandes extensiones de tierra mediocremente cultivadas o reservadas para especular con ellas manteniéndolas sin cultivo alguno". Con respecto al necesario proceso de cambios, los obispos consideran a los 'cuerpos intermedios' (sindicatos, cooperativas, ligas campesinas, comités pro mejoramiento...) como protagonistas indispensables:

> ... queremos prestar un apoyo efectivo y una animación constante a los que se esfuerzan en lograr estas organizaciones comunitarias, respetando al mismo tiempo su legítima autonomía y capacidad dedecisión (38).

35. Citado en Selser, G. *op.cit.*, pág. 69.
36. Conferencia Episcopal de Guatemala, "Unidos en la esperanza. Presencia de la Iglesia en la reconstrucción nacional", julio 1976, en: *El Gráfico*, 28 de julio de 1976, págs. 37-41.
37. Jose Luis Chea, *op.cit*, pág. 185.
38. 'Unidos en la esperanza..., *op. cit.*, pág. 40.

Por último, refiriéndose a un fenómeno que se hacía cada vez más presente en la vida de los guatemaltecos, el episcopado condena todo tipo de violación, represiva o revolucionaria, señalando que a la opresión se responde con la subversión y a ésta con la represión, lo que genera una espiral de violencia.

Por su parte Monseñor Casariego dio a conocer, un año más tarde, su opinión sobre los conflictos en aumento, llamando a los laicos a obedecer a las autoridades y respetar las leyes; al tiempo que les pedía que denunciaran a aquellos sacerdotes y religiosos que hablaban en términos del sociólogo o el antropólogo, actuando en la denuncia de cuestiones socioeconómicas o sociopolíticas. También urgía a los fieles que hacían parte de las parroquias a cargo de dichos agentes pastorales, para que se incorporaran a otras parroquias (39).

La carta pastoral generó mucha polémica y crítica, la prensa la convirtió en noticia del mes. El gobierno de Laugerud García trató de distorsionar su contenido, señalando que no sólo la labor de la Iglesia Católica era nula, sino que también como institución estaba en crisis. Grupos políticos ultraconservadores —como el Movimiento de Liberación Nacional— la atacaron como propiciadora de la subversión.

Otro acontecimiento que obligó al pronunciamiento episcopal con repercusiones políticas, fue la masacre de Panzós en mayo de 1978. El 15 de junio la CEG emitió un comunicado sobre este brutal acto represivo, señalando a la injusta tenencia de la tierra como la causa profunda del descontento campesino y planteando la necesidad de:

> ...una política agraria integral, equitativa y justa, que permita a los campesinos poseer legalmente la tierra que han cultivado durante muchos años, que provea de la misma a quienes no la tienen y garantice la debida técnica para su utilización... (40).

El gobierno culpó a la religiosa Raymunda Alonso Quivalt, como la responsable directa de los conflictos que culminaron con la masacre de Panzós, ordenando, en consecuencia, su expulsión del país.

Con motivo de este hecho, el obispo de las Verapaces, en carta dirigida al Presidente que fuera dada a publicidad, hizo las necesarias aclaraciones sobre las labores cumplidas por la hermana Raymunda. Entre otras cosas, el obispo destaca que los religiosos activos en su diócesis no adormecen al pueblo con la esperanza de una feliz vida en el más allá, sino que se esfuerzan por promover integralmente a "todo el hombre y a todos los hombres", entendiendo que la salvación comienza en esta vida, empero

39. Monseñor Mario Casariego, 'Sobre el recrudecimiento de la violencia y la necesidad de una actuación madura y libre de los laicos', 15 de agosto de 1977, en: *La Nación,* 21 de agosto de 1977.
40. Conferencia Episcopal de Guatemala. *Comunicado sobre Panzós,* Guatemala, 15 de junio de 1978.

ella es negada por las condiciones infrahumanas en que viven "grandes masas del conglomerado indígena" (41).

En los años siguientes, se multiplicarían los comunicados y mensajes de la CEG ante la magnitud que asumía la violencia en todo el país, siempre tratando por igual tanto a la que procedía de los cuerpos represivos como a la de las organizaciones revolucionarias. El planteo episcopal se mantendría cuidadosamente sustentado en la doctrina católica, citándose documentos conciliares, papales y del episcopado latinoamericano, tratando de evitar de esta manera ser identificado con los planteos de algunas de las fuerzas en pugna.

Las divisiones al interior del cuerpo episcopal impidieron que la CEG fuera más lejos; algunos autores hablan de un fraccionamiento que prácticamente partía a la Conferencia en dos (42). Pero la conducta de los obispos a nivel personal, dejaría ver actitudes más definidas ante los actos de violencia concretos y cotidianos, varios de ellos salieron en defensa de las víctimas de la represión, actuando y hablando claramente ante las autoridades y la opinión pública, al ejemplo ya citado del obispo de Las Verapaces, puede agregarse el de Monseñor Gerardi, obispo del Quiché, cuya vida fue seriamente amenazada por los cuerpos represivos.

La crisis social y política lo que hizo fue sólo madurar contradicciones ya existentes en la cúpula católica, las dos concepciones pastorales que tipificamos anteriormente estaban presentes entre los obispos; a ello hay que sumarle los vínculos estrechos existentes entre Monseñor Casariego y el poder político, lo que introducía una cuña, dentro del episcopado, en defensa del orden establecido.

A pesar de todos estos inconvenientes, la CEG mantuvo una presencia en la denuncia y en el señalamiento de la causa estructural de la violencia, lo que tuvo su incidencia, importante en algunas coyunturas, en el curso de los acontecimientos políticos.

2.3.2. CONFREGUA y el Comité Pro-Justicia y Paz

CONFREGUA fue otra organización de significación en el contexto de los años setenta, haciendo parte activa de la tendencia de pastoral liberadora. Aglutinó desde sus inicios en 1961, a buena parte de las congregaciones religiosas existentes en el país, promoviendo su acción mancomunada y en consonancia con la realidad guatemalteca.

Desde Medellín en adelante, pasó a jugar un papel preponderante en la aplicación de las nuevas líneas pastorales, lo que significaba renovar la vida religiosa desde la opción por los pobres, asumiendo su vida, sus problemas y sus luchas.

41. 'Aclaración del obispo de la Verapaz', *Servir,* 1978.
42. José Luis Chea, *op.cit.,* págs. 195-196.

En 1973, después de un rico proceso de consulta a las bases, encuestas y reuniones, que involucró también la opinión de los laicos, CONFREGUA realizó su primer Congreso, en el cual se enfatizó la necesidad del análisis de la realidad y del compromiso de los religiosos en su transformación. Para comprender el alcance potencial de estos planteos, es necesario recordar que la mayor parte de los agentes pastorales, nacionales y extranjeros, eran miembros de congregaciones religiosas. El papel de las religiosas, sobre todo, era de vital importancia en las zonas rurales, atendiendo lugares con escasez de sacerdotes.

Mediante múltiples actividades formativas, de reflexión y coordinación, así como con sus publicaciones, CONFREGUA contribuyó a impulsar el trabajo pastoral en una dimensión liberadora. Quizás por ello su relación con los obispos estuvo caracterizada por las complicaciones, puesto que los obispos en general fueron renuentes a la cooperación con CONFREGUA.

La labor profética de CONFREGUA se hizo nítida cuando la represión se desboca desde 1978 en adelante. Los religiosos eran testigos, y muchos de ellos víctimas, del atropello impune en contra del pueblo pobre en general y del movimiento popular en particular. CONFREGUA no escatimó esfuerzos para denunciar las injusticias y para proteger a las víctimas de la violencia.

En su segundo congreso nacional, en 1980, al que asistió el 40% del total de religiosos y religiosas, los participantes reafirmaron su compromiso con el proyecto histórico de los pobres. Al tiempo que definieron y analizaron con claridad los problemas económicos, sociales, políticos y eclesiales que definían la coyuntura histórica. Refiriéndose a la Iglesia, señalaron la falta de unidad interna y la ausencia de un liderazgo profético. La función cumplida por CONFREGUA se hará aún más vital en los negros años venideros.

Por último, queremos referirnos al Comité Pro Justicia y Paz, un organismo ecuménico que tuvo una decidida participación en el ámbito social y político desde su fundación en 1977.

El episcopado no se había decidido a formar este tipo de comisión, cuya actividad era alentada por el Vaticano y que en diversos países latinoamericanos había comenzado a operar. Cuando un grupo de cristianos tomó la iniciativa, los obispos no la avalaron decididamente, tampoco la impidieron, en la práctica se llegó a un acuerdo entre el Comité y la jerarquía para que aquél funcionara como una entidad semi-autónoma de las estructuras eclesiales.

El objetivo fundamental del Comité fue la denuncia de la injusticia, la represión y la violación de los derechos humanos. Las actividades desplegadas abarcaron una amplia gama: la organización de actos de protesta y de celebraciones litúrgicas con motivo de graves acciones represivas; apoyo concreto a las víctimas de la represión; realización de encuentros para el análisis de la realidad y la reflexión cristiana, con participación de

clérigos, laicos, pastores y laicos; asesoría jurídica a grupos populares. Además, se editaban diversas publicaciones, como "Cristo Compañero" y "Puebla para el Pueblo", o sobre acontecimientos dolorosos e impactantes, como lo fue la masacre de la Embajada de España.

Esta labor de Justicia y Paz se proyectaba hacia la sociedad guatemalteca y hacia la opinión internacional, en momentos en que el temor a la violencia acallaban toda expresión libre sobre lo que estaba sucediendo. Pero hacia el interior del ámbito cristiano, el Comité jugaba un segundo papel que era el de apoyo a las experiencias de pastoral liberadora y de estímulo de la coordinación entre católicos y protestantes enfrentados a una misma realidad.

Es en esta línea, que el Comité elaboró, en ocasión de la reunión del CELAM en Puebla, en 1979, un documento dirigido a Juan Pablo II, que llevaba el respaldo de unas cincuenta organizaciones cristianas, el cual decía entre otras cosas:

> Pedimos que su mensaje anime a nuestros obispos para que defiendan la verdadera libertad religiosa que busca la liberación de todos los hombres... que anime a los pastores de la Iglesia de Guatemala, para que defiendan el verdadero mensaje de Cristo en la difícil circunstancia que nos toca vivir.

En sus inicios, el trabajo del Comité comenzó con un equipo en la ciudad capital, el cual, a medida que las demandas de acción crecían, fue integrando distintas comisiones de trabajo en los terrenos de comunicación, propaganda, educación y relaciones internacionales. El mismo desarrollo y la importancia de sus actividades, llevaron a que se extendiera por el país, contando en 1980 con grupos y personas de contacto en 11 departamentos, lo que dio lugar a que se montara una estructura organizativa de alcance nacional basada en criterios democráticos de trabajo.

Por el contenido y el dinamismo de sus actividades, y por su débil vinculación orgánica con las Iglesias, el Comité pudo jugar un rol más directamente político participando en ciertos niveles de coordinación del movimiento popular, como por ejemplo en el Frente Democrático contra la Represión. Sin embargo, siempre se esforzó por mantener su originalidad como organismo cristiano, relativamente autónomo de las organizaciones políticas, lo que no logró evitar un distanciamiento con las jerarquías eclesiásticas, que marchaban a la zaga en sus definiciones con respecto a la realidad social y política.

A fines de la década, la denuncia de la violencia y la defensa de la vida se convierten en espacios vitales para los cristianos comprometidos en un proyecto liberador, organismos como CONFREGUA y el Comité Pro Justicia y Paz serían la punta de lanza de toda esta corriente de cristianos, razón por la cual esas organizaciones también se convertirían en blanco de la represión.

3. La Iglesia y la violencia entre 1981 y 1984

3.1. El baño de sangre

El hecho que caracteriza un nuevo período desde 1981 es sobre todo el nivel masivo alcanzado por la violencia entre ese año y 1984. La lucha entre el ejército y las organizaciones político-militares se transformó en una guerra abierta; la violencia oficial provocó, a nivel social y político el retroceso del movimiento popular después de su crecimiento en los años anteriores. En el campo religioso, también la violencia fue el hecho predominante conllevando a la destrucción parcial de la estructura eclesial católica, abriendo así el espacio para el avance de las iglesias evangélicas y también de las instituciones y los actores de la costumbre.

Probablemente nunca se conocerá el número exacto de las víctimas de la violencia, pero suman decenas de miles de personas, muchos de ellos sin ninguna actuación política. Ya en 1981, Amnesty International (43) estimaba en 5.000 el número de muertos entre 1978 y 1980. La Corte Suprema de Justicia de Guatemala indica la cifra de 100.000 huérfanos, niños que perdieron uno o dos padres entre 1981 y 1984, concluyendo que en estos años hubo entre 36.000 y 72.000 padres muertos por la violencia (44). El Washington Office on Latin America (45), en 1985, da cifras de 50.000 a 70.000 muertos y de 440 aldeas destruidas desde 1980. Se calcula en (46) 35.000 el número de desaparecidos. Cerca de 1.2 millones de personas abandonaron sus lugares de origen. De ellos, alrededor de un millón se desplazaron sin salir del país y entre 100.000 y 200.000 huyeron a México (47). Además, se destruyó la estructura comunitaria de numerosas aldeas, con graves consecuencias para la cultura y la identidad de estas comunidades.

Estas cifras, si bien son válidas para todo el país, están sujetas a importantes diferencias regionales. La táctica de "tierra arrasada", destruyendo aldeas completas se aplicó en las zonas de conflicto agudo: las Verapaces, El Quiché, Huehuetenango, Chimaltenango, Sololá y San Marcos; por ejemplo en Rabinal, Baja Verapaz, de los 26.000 habitantes 4.000 fueron asesinados. En la capital, Izabal, El Petén, Suchitepequez, Escuintla, Retalhuleu y Quetzaltenango la represión, por lo general, fue más selectiva, mientras que en los otros departamentos ha sido relativamente poca. En las regiones con población tanto indígena como ladina, los indígenas fueron los más golpeados.

43. Amnesty International, *Guatemala*, Amsterdam, 1981, pág. 6.
44. En: Manz, B., *Guatemala: cambios en la comunidad, desplazamientos y repatriación*, México, 1986, pág. 50; Comité Pro-Justicia y Paz de Guatemala, *Situación de los derechos humanos en Guatemala. Noviembre 1984-Octubre 1985*. Guatemala, 1985, págs. 22-23.
45. WOLA, *Security and Development in the Guatemalan Highlands*, Washington, 1985.
46. P.e. Manz, B., *op. cit.*, pág. 50.
47. Inforpress Centroamericana, *Centro América 1988. Análisis económicos y políticos sobre la región. Centro América, Belice, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panamá*, Guatemala, 1988, pág. 110.

No solamente los sectores populares experimentaron la represión. Por ejemplo, durante el gobierno de Lucas García fueron asesinados los dirigentes políticos socialdemócratas Manuel Colom Argueta y Alberto Fuentes Mohr, quienes en reiteradas oportunidades habían denunciado la violación de los derechos humanos en el país. También el sector universitario fue duramente reprimido desde esa época, precisamente bajo este mismo gobierno son asesinados el secretario de la Asociación de Estudiantes Universitarios (AEU) Oliverio Castañeda, y otros dirigentes estudiantiles.

Esta violencia no cayó como un castigo del destino a los sectores populares, su marco concreto estaba dado por la lucha política y militar entre el movimiento popular y las organizaciones político-militares, por un lado, y el ejército de la mano de los escuadrones de la muerte por el otro. Desde los años setenta, el movimiento popular conoció el control y la represión selectiva por parte del ejército y de sus bandas paramilitares, dirigida contra líderes definidos de las organizaciones populares y contra agentes de pastoral católicos trabajando con los sectores populares.

En 1978, se produce un salto en el nivel de represión con la matanza de Panzós, donde murieron más que 100 indígenas K'ekchís, y al final de la década se desata el conflicto bélico entre las organizaciones político-militares y el ejército, con enfrentamientos en extensas regiones del país. El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) y el Partido Guatemalteco del Trabajo-Núcleo de Dirección Nacional (PGT-DN) llevaron adelante la iniciativa militar, aproximándose a un nivel de guerra de posiciones.

La masacre de aldeas enteras por parte de los cuerpos represivos, no contó con un proyecto estratégico elaborado hasta 1982. Con la ayuda de asesores militares y con la provisión de las armas necesarias de países como Israel y Argentina, se formuló y puso en práctica el Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo (48). Dicho plan, inspirado en el Programa de Pacificación y Erradicación del Comunismo preparado por los EE.UU. (49), planteaba, en grandes líneas, la "pacificación" del país en dos fases. La primera se caracterizaba no solamente por un perfeccionamiento de las tácticas militares a utilizar contra las organizaciones político-militares, sino también por la táctica de "tierra arrasada" en contra de la población de las zonas de conflicto, con el objetivo de desgastar la base social del movimiento insurgente. Realizada esta fase daría comienzo la segunda, centrada en la creación de mecanismos de control de la población y en la 'normalización' de la vida social bajo la supervisión del ejército (50).

48. Estado Mayor General del Ejército, *Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo*, Guatemala, 1982.
49. Pearce, J., *Under the Eagle. US Intervention in Central America and the Caribbean*, London, 1984.
50. Black, G., 'Under the Gun', en: North American Congress on Latin America *NACLA Report on the Americas*, Vol. XIX, No. 6, Noviembre-diciembre 1985, págs. 11-12.

La aplicación de la primera fase comenzó a finales de 1981, pero no se dieron pasos sustantivos hasta la reestructuración del ejército y del Estado en general, efectuada a partir del golpe del Estado de 23 de marzo 1982, protagonizado por sectores de las clases dominantes insatisfechas con el transcurso de la guerra y una capa de oficiales jóvenes orientados por el nuevo concepto de contrainsurgencia. Tres generales tomaron el poder, pero poco después sólo el general Efraín Ríos Montt se haría cargo de la presidencia. El general era conocido por haber encabezado, en 1974, una coalición electoral, incluyendo a la Democracia Cristiana, que participa en las elecciones de dicho año, sin embargo, lo que destaca a su persona en 1982 es su adherencia activa a la iglesia neopentecostal El Verbo.

Bajo su gobierno, la represión masiva contra la población y la destrucción de la estructura social en las zonas de conflicto llegaron a su tope. Con sus consignas, tales como "Victoria '82", "Fusiles y Frijoles", y "Techo, Trabajo y Tortilla", ya Ríos Montt impulsó la puesta en práctica de un sistema de control sobre la población de sobrevivientes, especialmente en las regiones de conflicto. Dicho sistema, vigente en sus grandes líneas hasta el día de hoy, conjuga en una misma estructura aldeas modelo, campos de reeducación ideológica, polos de desarrollo, patrullas civiles, comisionados militares y el conjunto de coordinadores interinstitucionales (51).

Las aldeas modelo cuentan con una población permanente y bajo estricto control militar; en los campos de reeducación ideológica, grupos de campesinos permanecen por unos meses recibiendo una formación ideológica por parte del ejército, motivándolos a la cooperación con el régimen. La articulación de aldeas modelo, campos de reeducación ideológica y destacamento militar forma un polo de desarrollo, los cuales están situados en Huehuetenango, El Quiché, Alta Verapaz y El Petén.

Los hombres entre 15 y 50 años de las aldeas en las zonas de conflicto, se vieron forzados a integrarse en las patrullas civiles dedicando uno o dos días por semana a tareas de vigilancia o trabajo forzado para el ejército. De esta manera, el ejército ha montado una estructura paramilitar en la que, según *Inforpress,* en la actualidad todavía participan 725 mil campesinos (52). Junto con los comisionados militares y 'los orejas', los patrulleros pasaron a formar un instrumento poderoso de control por parte del ejército y un factor importante de autocensura y autolimitación para los habitantes de muchas aldeas. El general Mejía Víctores, que tomó las riendas del gobierno en agosto de 1983, continuó con el mismo plan contrainsurgente.

Este modelo represivo dio sus frutos, destruyendo casi en su totalidad al movimiento popular. La última gran expresión de fuerza fue la

51. Black, G., *Garrison Guatemala,* London, 1984, págs. 146-150, McClintock, M., *The American Connection. Volume II: State Terror and Popular Resistance in Guatemala,* London, 1985, págs. 240-259.
52. Inforpress Centroamericana, *Centro América 1988, op. cit.,* pág. 96.

huelga de trabajadores del campo y campesinos, iniciada por el CUC en abril de 1980. La mayor parte de los dirigentes de las organizaciones populares, encontraron la muerte o debieron huir al exilio.

Las organizaciones revolucionarias no lograron su esperada victoria a corto plazo y después de duras confrontaciones con el ejército debieron optar por el repliegue. La discusión interna condujo a la reformulación de los métodos de trabajo e impulsó un proceso hacia una mayor coordinación y unidad entre las organizaciones. Un paso importante en esta dirección fue la formación, a principios de 1982, de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)(53).

En el marco de este estudio, interesa destacar la posición asumida por la URNG frente a los cristianos, contenida en una declaración pública dada a conocer en ocasión de la visita del Papa Juan Pablo II a Guatemala en 1983. En ella, se aprecia el trabajo que muchos agentes de pastoral están realizando en favor de los pobres y se hace un llamado a los cristianos a participar en el proceso revolucionario:

> Sabemos que es en función de su fe que los cristianos tomarán opciones políticas. Cuando estos elementos coinciden con nuestras propias consideraciones sobre la justicia y la humanidad, nos alegramos profundamente, porque sabemos que con ello se fortalece la causa de la lucha de los pobres y de los oprimidos.

Pero al mismo tiempo la URNG afirma que no quiere instrumentalizar o politizar a la Iglesia y que respeta la autonomía de la religión. Proclama que siempre respetará el derecho de los cristianos de celebrar su fe y de organizarse en la Iglesia, al mismo tiempo que llama al Papa a abrir los ojos a la realidad de opresión y represión en que vive el pueblo.

Después de duros golpes recibidos, la acción militar de la URNG queda concentrada en el norte de El Quiché, de Alta Verapaz y de Huehuetenango, al sur del lago Atitlán, en El Petén, y en el sur de San Marcos y Quetzaltenango, no siendo mucho más amplia su esfera de influencia política.

3.2. El campo religioso

3.2.1. La persecución a la Iglesia Católica

Junto con los sectores populares, la Iglesia también tuvo que soportar los embates de la represión. Entre 1978 y 1985 fueron asesinados cinco

53. Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, 'Unity Statement from the Revolutionary Organizations —EGP, FAR, ORPA, PGT– to the People of Guatemala', en: *Latin American Perspectives,* Issue 34, Vol. IX, No. 3, Summer 1982, págs. 115-122; ver también 'Puntos programáticos fundamentales contenidos en la proclama de la URNG', en: *Noticias de Guatemala*, No. 77, 5 de marzo de 1982, págs. 3-4.

sacerdotes diocesanos, ocho sacerdotes-religiosos y dos religiosos no sacerdotes, de los cuales once eran extranjeros y cuatro guatemaltecos; además del secuestro de numerosos religiosos y sacerdotes (55). Entre el diez de enero de 1980 y el diez de agosto de 1981, abandonaron el país 91 sacerdotes y 64 religiosas, quedaron destruidas o silenciadas seis emisoras católicas y dejaron de funcionar diez colegios católicos y 42 centros de formación religiosa (56).

Pero uno de los blancos preferidos de la represión fue el laicado: miles de catequistas, delegados de la palabra y animadores de comunidades perdieron su vida, a la vez que muchos de los desplazados, refugiados y desaparecidos eran católicos.

El auge de las muertes y expulsiones de agentes de pastoral empezó en 1978, con la cumbre triste entre 1980 y 1982 (57), mientras que los laicos sufrieron más durante el período de violencia generalizada en 1982 y 1983.

No solamente la represión física golpeó a la Iglesia, también todo el sistema de control limitaba mucho su trabajo. Los polos de desarrollo, donde fueron ubicadas alrededor de 50.000 personas, prácticamente se cerraron para los agentes de pastoral; en las áreas de conflicto, sacerdotes y laicos, debían tener en cuenta a los informantes de los militares sobre el contenido de las homilías y de las reuniones de reflexión, siendo necesario en muchos lugares solicitar permiso para realizar actividades pastorales. Todo ello dificultó enormemente el trabajo pastoral en los lugares donde todavía quedaban agentes y debilitó la presencia de la Iglesia institucional en vastas regiones del país, quedando sesenta parroquias sin párroco y miles de creyentes sin atención pastoral.

El veinte de setiembre de 1982 se conoce de la renuncia de monseñor Ríos Montt como prelado de Escuintla, uno de los obispos más progresistas de Guatemala, hermano del presidente de turno. Aunque su renuncia fue justificada por razones de salud, trascendió posteriormente que era víctima de constantes amenazas de muerte, motivadas en su reclamo por los desaparecidos —particularmente por 17 sindicalistas secuestrados en el Centro Emaús (Escuintla)— y por haber denunciado la masacre de campesinos indígenas.

Pero el ejemplo más claro en este sentido lo forma El Quiché. En este departamento se gestaron en los años setenta, todas las condiciones que al fin de la década habrían de causar un alto grado de conflictividad social y política.

54. Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, *Declaración con ocasión de la visita del Papa a Guatemala,* Guatemala, 26 de febrero de 1983.
55. Cifras con base en CONFREGUA, *Mártires de Guatemala,* Guatemala, 1988 y Ph. Berryman, *op. cit.* No se ha incluido unos agentes de pastoral que murieron participando en la guerrilla.
56. Datos del Comité Pro Justicia y Paz de Guatemala.
57. *Idem.* En este año mataron a 9 sacerdotes.

En la región norte, conocida como El Ixcán, se desarrollaron conflictos abiertos entre terratenientes y campesinos, quienes recibieron el apoyo militar y político de la organización guerrillera EGP; además muchos de ellos se organizaron en el CUC.

Las autoridades optaron por no ceder ante las demandas campesinas, sino de actuar represivamente contra su organización. Miles de personas murieron y la Iglesia diocesana, cuyos agentes habían protagonizado una pastoral liberadora, tomó una posición profética, denunciando en palabras muy claras cada violación de los derechos humanos y señalando a los culpables.

La represión trató de terminar con la presencia de la Iglesia en el departamento, atacando sistemáticamente a los agentes de pastoral. Muchos agentes y laicos cayeron, y en julio de 1980 se emboscó al obispo Monseñor Juan Gerardi Conedera, por suerte sin resultado. Con posterioridad a este hecho, el personal eclesiástico de la diócesis, salvo uno, decidió dejarla temporalmente, a fin de salvar sus vidas y poder adaptar con mayor tranquilidad su concepto de acción pastoral,a fin de retomar el cuidado pastoral de la diócesis.

En una declaración dramática expresaron:

> La conclusión a que hemos llegado, es que, en este trágico momento de la historia de Guatemala, ya no se puede desarrollar ninguna clase de atención espiritual en lá Diócesis de El Quiché y, por lo tanto, era necesario un retiro temporal. El Obispo, sacerdotes y religiosas decidimos salir de la Diócesis en espera de unas condiciones favorables mínimas para volver. Esta ausencia forzada no significa renuncia ni abandono en el servicio al pueblo cristiano de El Quiché. Ha sido un sincero discernimiento en la fe, el que nos ha indicado el único camino posible para ayudar a nuestro pueblo, como testimonio ante los cristianos guatemaltecos, de nuestra inconformidad con la situación actual, y nuestra enérgica protesta ante las autoridades para que hagan todo lo posible, para solucionar el problema que nos llena de dolor (58).

Monseñor Gerardi viajó a Roma dando a conocer la situación en su diócesis al papa Juan Pablo II, a su regreso le fue impedido su ingreso a Guatemala y cuando en febrero del año siguiente, el padre Juan Alonso Fernández intentó retomar su trabajo pastoral en la diócesis, fue asesinado.

La salida de muchos católicos al exterior, creó condiciones para la formación de una Iglesia en el exilio. Con el apoyo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, en México, agentes de pastoral exiliados han combinado la atención religiosa con la ayuda material y económica, tanto en el departamento de Chiapas como en los departamentos de Campeche y Quintana Roo, después de la reubicación de muchos refugiados en 1984. Dicho servicio pastoral presta especial atención a conocer y discutir las

58. Diócesis de El Quiché, 'Al pueblo católico de El Quiché', *La Nación,* 20 de agosto de 1980.

experiencias, muchas veces traumáticas, de los refugiados y a la organización e integración social de la gente.

El Comité Pro Justicia y Paz también tuvo que desplazarse parcialmente al exterior, dedicándose a la recolección de datos del interior, con el fin de informar al mundo sobre la situación en Guatemala y para protestar contra las violaciones de los derechos humanos. En el interior del país, el comité trató también de sostener el trabajo pastoral con materiales escritos en forma sencilla y de impulsarlo en aquellos lugares que habían quedado sin atención pastoral.

A actividades similares de solidaridad y acompañamiento se dedicó la Iglesia Guatemalteca en el Exilio. Su Equipo de Reflexión Cristiana se dedica a formación teológica y política, y a promover el diálogo entre creyentes y no creyentes.

Este trabajo de la Iglesia en el exterior se sigue realizando hasta la fechá. Además, en este marco habría que mencionar el trabajo pastoral que se está realizando con los desplazados que viven huyendo en las montañas y selvas de Alta Verapaz, Huehuetenango, El Quiché y El Petén.

3.2.2. El avance de las iglesias evangélicas y de las instituciones religiosas tradicionales

En los vacíos que dejara la Iglesia Católica, particularmente en el campo, se observa el crecimiento de las iglesias evangélicas (59) y una mayor actuación de cofradías y hermandades.

Entre las iglesias evangélicas se hace necesario distinguir diversas corrientes, originadas en diferencias doctrinales que se reflejan en distintos comportamientos ante lo social (60).

Una primera corriente la forman las iglesias protestantes históricas como la Iglesia Presbiteriana o los Metodistas, con raíces directas en el protestantismo europeo, caracterizadas por un discurso religioso desarrollado y abierto al mundo y sus problemas económicos, sociales, políticos y culturales. Se trata de iglesias con un alto grado de institucionalización y de división del trabajo religioso.

En el otro extremo ubicamos a las iglesias pentecostales como las Asambleas de Dios, Príncipe de Paz y la Iglesia de Dios del Evangelio Completo, originadas en el medio fundamentalista norteamericano, portadoras de un discurso dualista y simple, organizado en torno a oposiciones tales como reino de Dios-reino del diablo, bien-mal, etc. Según este discurso, la realidad social es identificada como el ámbito de las fuerzas demoníacas, ante las cuales sólo cabe el combate en nombre de Dios; partiendo de esta visión, el pentecostal, estará más interesado en salvar almas que en comprometerse con la solución de los problemas sociales. Al

59. Utilizamos indistintamente los términos 'evangélicos' y 'protestantes.
60. Ver Samandú, L., *La misión protestante: evangelizar y civilizar*, mimeografiado.

contrario del protestantismo histórico, entre el pentecostalismo encontramos un débil grado de institucionalización, y la formación de numerosas organizaciones religiosas de tipo "secta", es decir, pequeños grupos, con una mínima división del trabajo religioso y una actitud fanática.

Desde el terremoto de 1976, aparecen en escena los neo-pentecostales, como la Iglesia del Verbo y la Maranatha, directamente vinculados con el neo–conservadurismo norteamericano; su discurso, además de apocalipticista tiene un definido sesgo político-ideológico. Hacen uso de muchos recursos, financieros y técnicos, sobre todo audiovisuales como la radio y la televisión, y dirigen su mensaje de avivamiento especialmente a clases medias y altas.

En los últimos veinte años, sobre todo los pentecostales y, en segundo plano, los neo-pentecostales han crecido explosivamente (61). Uno de los factores que facilitó dicho crecimiento, fue la ausencia en muchos lugares de la Iglesia Católica, debido a la violencia. Se puede decir que, por lo general, en los lugares donde la Iglesia Católica pudo mantener su trabajo pastoral, el pentecostalismo tuvo condiciones menos favorables para ganar adeptos. Durante los años de cruda violencia, la postura anticomunista de, sobre todo, el neo-pentecostalismo, llevó a muchos evangélicos a una actitud en contra de agentes pastorales católicos, acusándolos de vinculación con la "subversión", con lógicas consecuencias represivas para éstos.

Sin embargo, hay ejemplos también de otro tipo de actitud dentro de las iglesias evangélicas, como es el caso de la carta de la Coordinadora Interdenominacional de Iglesias Evangélicas de Guatemala, con ocasión de la visita del papa Juan Pablo II en febrero de 1983. En ella se expresa que la visita pastoral de Juan Pablo II era un signo de esperanza ante el sufrimiento del país. Deseaban los firmantes que:

> ..la visita del Papa fuera una fiesta de los pobres (...) él nos dará su palabra sobre nuestra situación. Nosotros le daremos café negro y pan dulce, nuestros cantos de esperanza, nuestro dolor y nuestra fe.

Otro factor que incidió en el crecimiento del pentecostalismo, fue su buena relación con el Estado, sobre todo, pero no exclusivamente, bajo el mandato de Efraín Ríos Montt. El discurso adormecedor del pentecostalismo, que además organizaba la dramática realidad en el esquema bipolar de "bien" y "mal", identificando como "mal" al movimiento revolucionario, contribuía a los objetivos contrainsurgentes del ejército. Pastores evangélicos han tenido, y tienen aún, por lo general, libre acceso a las aldeas modelo y a los polos de desarrollo. Su labor en las zonas de conflicto no ha conocido de limitaciones, salvo el caso de ciertas iglesias cuyos

61. Cifras bastante actualizadas indican que un 58,31% del total de congregaciones protestantes de Guatemala, pertenecen a la corriente pentecostal. Andrés Opazo, *El movimiento protestante en Centroamérica. Una aproximación cuantitativa,* San José, 1988, mimeografiado.

miembros también fueron perseguidos. Por el riesgo que llegó a significar ser católico, no fue poca la gente que se convirtió al evangelismo en procura de asegurar su vida. En algunas regiones del país, como en Las Verapaces, existen indicios que hablan de un paralelismo entre el auge del (neo) pentecostalismo y el nivel de violencia.

En este sentido, el avance evangélico correspondía con objetivos manifiestos de la política del gobierno estadounidense, de contrarrestar movimientos religiosos contestatarios en la región, como se expresara claramente, en 1980, en el Documento de Santa Fe, base de la política de Reagan para América Latina.

Las iglesias evangélicas representaban un instrumento adecuado dado que, en su mayoría, provienen de los Estados Unidos, de donde reciben apoyo económico e institucional; en particular las neo-pentecostales, son alimentadas regularmente con misioneros norteamericanos. Con seguridad desde los años setenta, el evangelismo guatemalteco viene recibiendo apoyo de organismos privados norteamericanos, entre los que se cuentan: Latin American Missions y Campus Crusade for Christ, Club 700 de Pat Robertson, Billy Graham Association, Youth With a Mission, Living Word Comunity, Gospel Outreach of Pennsylvania, International Love Lift, Visión Mundial, y el Instituto Lingüístico de Verano (62).

Todo ello significa que las iglesias evangélicas, algunas más que otras, disponen de abundantes recursos, los que utilizan para realizar proyectos educativos o asistenciales, pero sobre todo para sus campañas proselitistas. En 1982, por ejemplo, transmitían alrededor de 125 programas de radio y numerosos programas televisivos. Diversas revistas, ligadas a los organismos recién citados, entre otras Christianity Today, The Presbyterian Journal, El Milagro en Marcha, Verbo Prensa, Testimonio, Continente Nuevo, se convirtieron en instrumentos de propaganda al servicio del régimen guatemalteco (63).

Estos diversos factores han coadyuvado a la expansión evangélica en el último decenio, pero, como analizaremos más adelante, sus discursos y prácticas religiosas también respondieron a necesidades vitales de los creyentes.

Además del evangelismo, a nivel de las comunidades reaparecen en un primer plano instituciones y actores religiosos tradicionales, tales como cofradías, hermandades y líderes de la costumbre. Hemos visto que después de la revolución liberal, las cofradías tendieron a ocupar una posición de hegemonía religiosa y social dentro de sus comunidades, la cual comenzó a fracturarse, en el nivel religioso, con la llegada de la Acción Católica y el arribo de muchos agentes extranjeros de pastoral desde los años

62. D.Huntington, 'God's Saving Plan', en: North American Congress on Latin America, *NACLA Report on the Americas,* Vol. XVIII, No.1, Enero-febrero 1984, págs. 25-26, 30-33.
The Inter–Hemispheric Education Resource Center, *Private Organizations with U.S. Connections. Guatemala,* New Mexico, 1988.
63. *Polémica,* No. 9, 1983, págs. 54-55.

cincuenta, desarrollándose una lucha por el liderazgo local, religioso y civil. En el terreno social, la posición predominante de las cofradías y de las hermandades no solamente fue horadada por los agentes católicos y evangélicos, sino también por la actitud de nuevos actores políticos y sociales, entre otros los partidos políticos, las organizaciones cooperativas y las agencias de desarrollo.

Sin embargo, cuando la represión obliga a retirarse a muchos agentes pastorales católicos y toda forma de organización popular es desarticulada, reaparecen las viejas cofradías y otras organizaciones religiosas tradicionales, proveyendo de sentido a los creyentes, como lo hiciera en las largas décadas de ausencia de la Iglesia Católica en el campo. Claro que en la actualidad a la zaga de la competencia agresiva del pentecostalismo.

Este fenómeno nos habla de la vitalidad de las antiguas instituciones y creencias indígenas, cuyo significado real no fue captado por las prácticas y los discursos de las diferentes tendencias pastorales al interior de la Iglesia Católica.

3.2.3. La respuesta de la Iglesia Católica

Desde la Iglesia Católica se ensayaron varias respuestas a la acción represiva, comencemos analizando la de los obispos.

La violencia motivó a la CEG a formular diversos mensajes y declaraciones denunciando los atropellos y tratando de proteger a la Iglesia. En junio de 1980 la CEG expresó que la violencia extrema se debía a la pérdida de "los altos valores del espíritu" y la solución no puede ser otra que la justicia, la verdad y el amor fraternal (64). Reconociendo la autonomía de los asuntos temporales, los obispos indican algunos principios y retos para el desarrollo de la sociedad. En abril de 1981, el episcopado expresa que la sociedad tiene que estar subordinada al bien de la persona humana y al bien común, mencionan la necesidad de esfuerzos comunes para la realización de justas reformas sociales y legitiman el derecho de unirse en organizaciones intermedias dentro del respeto al bien común y de acuerdo con el marco legal (65).

Los obispos advierten contra dos posiciones extremas en la Iglesia: "el temporalismo sin trascendencia y el espiritualismo desencarnado". Con el primero, se refieren a un sector de agentes protagonistas de una pastoral liberadora, quienes, según los obispos, reducen la misión de la Iglesia a las tareas sociales y políticas como la denuncia de las injusticias de la violación de los derechos humanos, olvidando sus tareas religiosas pro-

64. Conferencia Episcopal de Guatemala, 'Crisis profunda de humanismo', 13 de junio de 1980, en: Centro de Estudios y Publicaciones, *Morir y despertar en Guatemala,* Lima, 1981, pág. 82.
65. Conferencia Episcopal de Guatemala, 'Carta de la Conferencia Episcopal de Guatemala', 8 de abril de 1981, en: Centro de Estudios y Publicaciones, *op. cit.,* págs. 98-101.

pias. El "espiritualismo descncarnado" se manifiesta entre clérigos y religiosos que se identifican con una pastoral sacramentalista, limitados a la predicación de la salvación en el más allá y al fomento de la piedad y del culto sin cumplir un papel profético. Dicho papel es entendido por los obispos como el anuncio del Reino de Dios, promoviendo los valores humanos fundamentales y denunciando lo que en la realidad social no coincide con estos valores (66).

En este marco, los obispos rechazan decididamente todo tipo de violencia, sea represiva o revolucionaria, la lucha armada e ideológica entre "grupos extremos" y la represión contra y el control sobre la Iglesia. Refutan las acusaciones contra la Iglesia de que esté promoviendo "la subversión" y se lamentan de la falta de un diálogo conducente a resolver estas acusaciones. Hacen un llamado a los agentes de pastoral y a los seglares con funciones eclesiales como delegados de la palabra y catequistas, a no involucrarse en la política partidista (67).

De esta forma, la CEG trataba de deslegitimar posiciones extremas tanto en la Iglesia como en la sociedad, tomando un curso intermedio ante los acontecimientos y buscando la solución mediante la conversión moral de todos. Al mismo tiempo, los obispos intentaron defender a la institución eclesial contra la represión, lo que se expresa en la posición cautelosa adoptada por el episcopado: denunciando firmemente los actos de violencia, sobre todo en contra de la Iglesia, pero muy reservados cuanto a señalar las personas y las instituciones culpables.

Los obispos hicieron varios intentos de abrir un diálogo con las autoridades, como por ejemplo el dos de abril de 1982 con el nuevo gobierno golpista, actitud que encontró mucha crítica por parte de Justicia y Paz y la IGE, en el sentido de que la visita de la CEG a la Junta Militar contribuía a legitimar el poder de las clases dominantes y las medidas de hecho puestas en práctica por el ejército.

Pensamos que la actuación del episcopado en aquel período, se debe entender a la luz de su precaria posición en el conflicto social y político; estando a la cabeza de una institución que venía siendo duramente golpeada, prefieren una vía moderada para tratar de incidir en los acontecimientos, evitando de este modo agudizar el enfrentamiento. Sin embargo, es preciso reconocer que el intento episcopal de provocar un cambio de actitud en las autoridades mediante el diálogo, resultaba inocuo ante la experiencia cotidiana de miles de personas, de que no existía voluntad alguna de cambio en los responsables de la represión.

Por otra parte, no se debe perder de vista de que la posición de la conferencia (68) reflejaba el compromiso entre las distintas posturas al in-

66. *Ibid.,* págs. 100-103.
67. *Ibid.,* págs. 103-107. Conferencia Episcopal de Guatemala, 'Comunicado de la Conferencia Episcopal de Guatemala, 6 de agosto de 1981', en: Centro de Estudios y Publicaciones, *op. cit.,* págs. 115-117.
68. Esta posición se refleja también en otras declaraciones como el mensaje de la CEG a los sacerdotes, religiosas, agentes de pastoral y comunidades cristianas del 14 de octubre de

terior del episcopado. Por ejemplo existe una gran diferencia entre la denuncia firme y clara de la matanza de Panzós en 1978, por parte del obispo y de los agentes de pastoral de Las Verapaces, y las relaciones de entendimiento que mantenía el cardenal Casariego con las autoridades políticas. Dicho compromiso explicaría también el carácter estático del discurso episcopal, pues no se verifica un desarrollo significativo de su argumentación en esos años. Quizás este tipo de compromisos facilitaba la actuación colectiva de los obispos. En este contexto, el nombramiento de Monseñor Próspero Penados del Barrio como arzobispo, en enero de 1984, abrió la puerta hacia una actuación más activa y efectiva de la CEG (69).

CONFREGUA jugó un papel profético en la denuncia de la represión y de sus causas estructurales (70) y en la implementación de respuestas a las necesidades de las víctimas de la violencia. La misma CONFREGUA sufrió los efectos de la violencia, expresados en la reducción del número de religiosos y religiosas, y en el hecho de que por un tiempo determinado no pudo utilizar sus propias oficinas.

La tarea de denuncia se basó en el acopio de informaciones directas de violaciones a los derechos humanos, las que eran expuestas a la luz pública, llamando a las autoridades a investigar los atropellos y a castigar a los culpables. También dio inicio al trabajo de asistencia a los desplazados, a la vez que jugó un papel importante protegiendo la vida de agentes de pastoral amenazados.

Uno de los acontecimientos remarcables en estos años, fue la visita del papa Juan Pablo II a Guatemala en marzo de 1983. Su visita estuvo opacada por la provocación del presidente Ríos Montt al Papa, mediante la ejecución de seis prisioneros políticos días antes de su llegada, a pesar de las protestas internacionales, incluídas las del propio Vaticano.

La Iglesia guatemalteca organizó una serie de actividades preparatorias a la venida del Papa, desde actos litúrgicos hasta peregrinaciones a centros religiosos como Esquipulas. A las concentraciones masivas con el Papa asistieron cientos de miles de fieles, siendo ésta una de las pocas ocasiones en estos años de manifestación pública de la feligresía y la

1981, el comunicado del 30 de enero de 1982, la exhortación pastoral para el Jueves Santo del 31 de marzo de 1982, el pronunciamiento ante la masacre de campesinos del 29 de mayo de 1982 y la Carta Pastoral de la CEG del 22 de mayo de 1983 titulada: "Confirmados en la fe".

69. El cardenal Monseñor Mario Casariego y Acevedo murió el 15 de julio de 1983. El nombramiento de Monseñor Penados del Barrio, expresó la voluntad por parte del Vaticano de distanciarse de las autoridades del momento, puesto que era conocido como un obispo crítico ante la injusticia y la violencia.

70. Un ejemplo de las denuncias de parte de los religiosos puede verse en la declaración de los jesuitas centroamericanos, en 1980, en la que señalan sin ambages que en Guatemala "domina un sistema de poder anticristiano que mata la vida y persigue a quienes luchan por esa vida". El superior provincial de la Compañía de Jesús en Centroamérica y Panamá, el Consejo Nacional de los Jesuitas de Guatemala y los superiores de comunidades de jesuitas en Centroamérica y Panamá, *Ante el dolor y la esperanza del pueblo de Guatemala,* Guatemala, 11 de enero de 1980.

jerarquía católicas. Ya en 1980, el papa Juan Pablo II había expresado su solidaridad y preocupación en la carta a los obispos de Guatemala, calificando la realidad del país como:

> ... camino de autodestrucción (...) que viola todo derecho humano —primero entre todos, el derecho sagrado a la vida— y no ayuda a resolver los problemas sociales de la nación (71).

En sus declaraciones de 1983, el Papa ciertamente dio voz al sufrimiento de muchos fieles denunciando la violencia y las estructuras injustas que marginan a la mayoría del pueblo, lo que al mismo tiempo significaba el reforzamiento de la posición de la Iglesia Católica en el campo religioso y en el contexto socio-político.

4. Conclusiones

Período crucial en la vida de la Iglesia y de la sociedad guatemaltecas el que acabamos de reconstruir. Si queremos evaluar el papel jugado por la Iglesia, debemos tratar de precisar la articulación entre los procesos intra-eclesiales y los procesos socio-políticos.

Comenzando con la dinámica al interior de la Iglesia al inicio del período, es imprescindible retomar la principal preocupación que movía a la jerarquía católica desde décadas anteriores. El afán mayor de Monseñor Mariano Rosseell (1939-1963) y el de su sucesor, Monseñor Mario Casariego (1964-1983), fue el de recuperar y consolidar terrenos perdidos por la Iglesia a causa de las reformas liberales; en otras palabras, recuperar un papel hegemónico en el campo religioso y la estatura de una autoridad moral y espiritual para la sociedad en su conjunto. Por esta razón, la actuación de ambos prelados tuvo una proyección política indiscutible, subordinando en buena medida la dimensión pastoral al mantenimiento de buenas relaciones con los gobernantes de turno, en aras de ampliar el radio de acción para la Iglesia.

Si acentuamos la actuación de los dos jerarcas es porque lo que se venía dando, particularmente desde1954 en adelante, era una reconstrucción de la Iglesia "desde arriba", es decir, fortalecer un aparato religioso, expandir sus actividades a todo el país y restablecer el poder de convocatoria de la institución movilizando masas para grandes concentraciones religiosas. La participación de la Iglesia en los programas de desarrollo, partía más de necesidades de legitimación frente al Estado que de un planteo teológico-pastoral. En este contexto, las corrientes renovadoras del Vaticano II y de Medellín entraron por la puerta trasera de la Iglesia guatemalteca, ellas no fueron estimuladas por sus principales jerarcas, sino que se hicieron práctica pastoral gracias al ingreso importante de misioneros extranjeros.

71. Véase diario *El Impacto,* 20 de noviembre de 1980.

Es así que se produce un curioso fenómeno que cuaja en la década del setenta: la estrategia implementada por la jerarquía, de fortalecer el aparato eclesiástico con el aporte de clero extranjero, favoreció el desarrollo de un tipo de Iglesia que no era el deseado por la conducción católica. Un fenómeno que no dependió de la buena o mala voluntad de los actores, más bien fue la coyuntura particular de la sociedad guatemalteca el factor determinante; expliquémonos un poco.

El problema de la institucionalidad católica no radicaba en las ciudades, sino en las vastas zonas rurales. El grueso de misioneros extranjeros fue destinado al campo, muchos de ellos a zonas alejadas e inhóspitas donde la Iglesia no había estado presente durante décadas, pero además, regiones que habían sido el escenario de las principales transformaciones socio-económicas desde los años sesenta y donde habitan los pueblos indígenas, secularmente oprimidos y marginados. Los agentes pastorales extranjeros, portadores de un discurso religioso renovado y apoyados por algunos obispos guatemaltecos que compartían la nueva visión, inician una labor de construcción de la Iglesia con sectores socialmente explosivos. Las diversas expresiones de pastoral liberadora encuentran su realización en el campo y no en la ciudad; en ésta predomina la pastoral de tipo sacramentalista; de ahí que a todo lo largo de los años setenta, se observe una dinámica creciente en las diócesis rurales de capacitación y organización de laicos, que contrasta con un relativo silencio en las zonas urbanas.

En el mismo período, los conflictos sociales van en aumento y en la arena política destacan dos claros actores: el movimiento popular y la casta de militares que pasan a formar parte del bloque de clases en el poder. Nuevamente, el terreno privilegiado donde se dilucida la confrontación entre las fuerzas que propugnan el cambio del orden y las que luchan por mantenerlo, será el campo. La interpenetración entre el movimiento popular y el movimiento de laicos católicos forjados en una perspectiva liberadora, fue abonada de forma creciente por la represión convertida en único instrumento de dominación.

En la sociedad desgarrada por los conflictos políticos, la Iglesia se encontrará también dividida. Para Monseñor Casariego y una corriente identificada con él dentro de la Iglesia, la meta esperada de fortalecer la presencia católica se logra, pero la Iglesia que aparece en escena no es la del poder sino la Iglesia de los Pobres, la Iglesia que congrega fundamentalmente a los campesinos y que reivindica la transformación del orden social y político. La posición del cardenal será, consecuentemente, de defensa del orden en peligro, conciliando con las clases dominantes, y de ataque o amenazas a los sectores liberadores dentro de la Iglesia; siendo determinante su actitud para los vaivenes que caracterizaron a la Conferencia Episcopal. Por la otra parte, existía un conjunto abigarrado de actores e instituciones, particularmente fuerte en las zonas rurales, que sustentaba otro estilo de Iglesia y que decididamente optó por los pobres desde su praxis pastoral. Su discurso y su práctica contribuyó a forjar el sujeto del movimiento popular, y por ello esta corriente pastoral fue blanco priori-

zado por la represión. La contraposición en los planos religiosos y políticos, fue acentuada por la ausencia de estructuras de deliberación y coordinación entre los diversos ámbitos del quehacer eclesiástico; el crecimiento institucional de la Iglesia guatemalteca, en veinte años, había sido tan rápido como inorgánico.

Las clases dominantes, que habían alentado el trabajo de la Iglesia en el campo, pensando en los réditos que le traería el "civilizar" un poco más al indio en función de su hegemonía, se sienten defraudadas con una Iglesia que produce "subversivos". Los viejos recelos provenientes de la época liberal, aun latentes en el poder político bajo conducción militar, resurgen con vigor en los años de cruda violencia. Los distintos gobiernos de facto no necesitaron de la legitimación de la Iglesia para llevar adelante su empresa represiva, por lo tanto tampoco existían serios obstáculos para atacarla, especialmente a las corrientes liberadoras.

En los últimos años de este negro período, se hicieron añicos los viejos sueños de levantar una Iglesia poderosa y guía espiritual de todos los guatemaltecos. En muchas regiones del país la Iglesia como institución prácticamente desapareció; el campo religioso aparecía copado por beligerantes pentecostales; para el poder político, la Iglesia dejaría de ser un interlocutor de confianza.

Capitulo III

Tres experiencias de pastoral liberadora

Luis Samandú
Oscar Sierra

En este capítulo se habrán de reconstruir tres experiencias pastorales de la década de los setenta, que tuvieron lugar en áreas rurales y que respondieron a la praxis de pastoral liberadora.

Nuestros propósitos son, por una parte, recoger una historia en la que han estado comprometidos los anhelos, los sueños, el sufrimiento y la sangre de un sector del pueblo guatemalteco; y, por la otra, sistematizar esa experiencia, analizarla en el marco del contexto social y político en el que se desarrolló, y extraer algunas enseñanzas que puedan servir para la continuación de esta historia que aún no ha terminado.

Los datos fueron recogidos en diversos momentos entre 1982 y 1988. El hecho de que muchos de los protagonistas hayan muerto o estén dispersos en tierras de exilio y de que abundante documentación sobre ese período haya desaparecido, ha dificultado la tarea de reconstrucción. Otro factor que hemos debido tomar en cuenta, para la publicación de esta obra, es la seguridad personal de aquellos que aún viven y que continúan trabajando con idénticas convicciones que una década atrás. Dicha situación ha condicionado la descripción de las diversas experiencias, pues hemos omitido algunos datos claves, cambiar nombres de personas y de lugares y hablar en términos generales cuando se podría haber sido más concreto. A pesar de dichas limitaciones, consideramos que las experiencias de La Estancia, San Esteban e Izabal, son recuperadas en lo que ellas tuvieron de sustancial; además, por provenir de contextos socioeconómicos diferentes, brindan la posibilidad de intentar alguna comparación esclarecedora.

1. Aldea La Estancia

La Estancia es una aldea eminentemente campesina indígena de la etnia quiché. Pertenece a la cabecera departamental de Santa Cruz de El

EL QUICHE

ESTADOS UNIDOS MEJICANOS

PETEN

HUEHUETENANGO

ALTA VERAPAZ

ALDEA
LA ESTANCIA

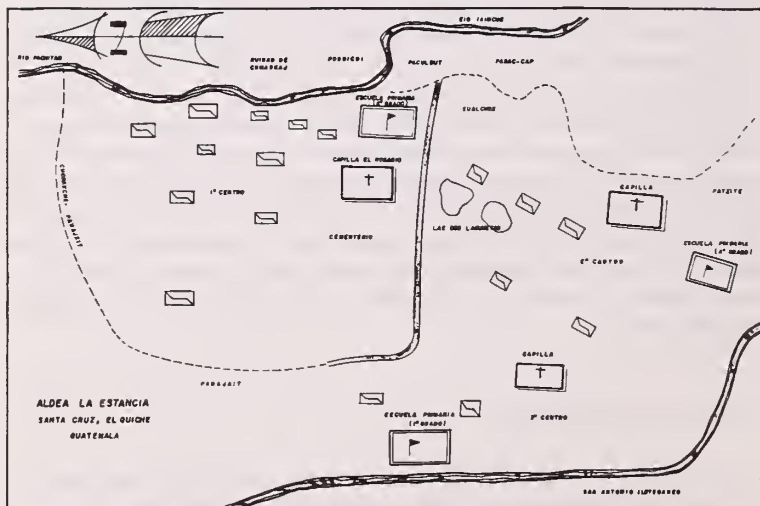
TOTONICAPAN

BAJA VERAPAZ

SOLOLA

CHIMALTENANGO

UBICACION DE LA ALDEA LA ESTANCIA EN
EL DEPARTAMENTO DE EL QUICHE, GUATEMALA



Quiché; dista de ella a seis kilómetros, aproximadamente (Ver mapa No.1). Antes de la represión ejecutada en contra de la población, por el gobierno del general Lucas García, había en la aldea unos 1.000 habitantes. Hacia 1983 era una aldea prácticamente muerta, pues gran parte de su población tuvo que huir a la montaña, al exterior del país o había caído víctima de la represión.

Es una de las aldeas antiguas de la cabecera departamental. No se sabe con exactitud la fecha de su fundación; los más ancianos sostienen que su origen está relacionado con el imperio quiché y los más jóvenes, por su parte, sostienen que tiene una historia reciente de más o menos 150 años. Su población se ha regido durante décadas por normas y leyes propias de su etnia, de su cultura; en ellas descansaban su tradición organizativa, sus relaciones sociales y políticas. Esta realidad se vio afectada por transformaciones socioeconómicas sufridas a partir de la década de los cincuenta y, sobre todo, desde la llegada de los misioneros católicos en el transcurso de los años sesenta.

La aldea limita al norte con Panajxit y San Bartolomé Jocotenengo, al oeste con el municipio de San Antonio Ilotenango al sur limita con Patzité y Chichicastenango y al oriente con la cabecera de Santa Cruz del Quiché.

Sus habitantes explotaban la tierra bajo un régimen de minifundio, cosechando alimentos básicos para el consumo familiar, los que resultaban por de más insuficientes para la subsistencia. Así recuerda una mujer su infancia en La Estancia:

> Yo me recuerdo que cuando nosotros crecimos, mi mamá iba al mercado a comprar frutas, compraba unos cuantos bananos, esos bananos los dividía en tres pedazos, un pedazo a cada uno. No era de todos los días, una vez por semana, y cuando compraba manzanas la partía en cuatro pedazos. Nuestro alimento ¿qué era? el chile, la sal y el maíz.

Se hacía necesario contar con otras fuentes que ayudaran a completar los ingresos familiares. Existía en la aldea un cierto número de artesanos que vendían sus productos en el mercado de Santa Cruz, además, por su ubicación geográfica, la aldea era un lugar de intenso movimiento comercial, que también ocupaba a un sector de la población; otros pobladores se empleaban en las labores de servicios públicos de la cabecera departamental y durante las épocas de "corte" en los centros agroexportadores particularmente de la zona sur (plantaciones de algodón, arroz, trigo, caña, cardamomo, etc).

Efraín, un poblador de la aldea, describe así el clima social de la aldea allá por los años cuarenta:

> ... en el año 1945 me recuerdo, que no había ninguna clase de organizaciones. Vivíamos cada quien por su parte. Existía mucho individualismo, no sabíamos cómo estaba, pues, la comunidad. Tampoco había construcciones, como las iglesias o que llamamos oratorios. No había escuelas y a los niños se les daba clase en casas particulares. En

ese entonces los niños trabajábamos, eran pocos los niños que podían ir a la escuela, porque eran pocos los que tenían posibilidades de ir a la escuela... (1).

1.1. La religión en La Estancia previo a los años cincuenta

No se poseen datos sobre prácticas y creencias religiosas predominantes en La Estancia antes de los años cincuenta. Con total seguridad se practicaban ritos y creencias propios de la religión de los quichés, pero en la medida en que los misioneros católicos comenzaron un trabajo más sistemático, al promediar este siglo, éstas se fueron debilitando como lo expresa este habitante de la aldea:

> En relación a las costumbres, pienso que algunas se han perdido como por ejemplo la de la religión de nuestros antepasados. Porque nos cuenta mamá que ellos sí practicaban esa religión, de adorar ídolos, que tenían mucha fe en ellos, sus ritos, etc. Pero cuando llegó la religión católica al Quiché les costó bastante abandonar sus costumbres. Nos cuenta papá que él llorando agarró un morral, un matatío y echó todos los ídolos que tenía y los fueron a tirar al barranco. Aunque se decía que al tirar uno de esos ídolos se corría el riesgo de perder a uno de la familia, porque era un gran pecado, era grave despreciar a los ídolos. Ellos creen de que por eso murieron algunos hermanitos nuestros, pero yo no lo creo, porque lo que les pasó a ellos fue por pura desnutrición.

Durante mucho tiempo, como en otros lugares del campo guatemalteco, la religión católica fue mantenida por laicos:

> Había un rezador, Gregorio Velásquez, él fue alcalde en Santa Cruz del Quiché, era muy famoso en la aldea, era muy católico, entonces a mí como a otros amigos nos mandaron a que fuéramos a aprender a rezar. Este señor Velásquez nos enseñó más o menos a 15 o 20 niños... nos preparó para la primera comunión. De ahí se empezó una organización más o menos en 1950. A través de este señor nos organizamos como niños, ya teníamos como un dirigente dentro de los grupos, para que este niño se encargara de llevar a los demás a misa, a las procesiones y otros actos religiosos.

Uno de los primeros sacerdotes que visitaba la comunidad era el padre Letona. Sus visitas eran esporádicas; asistía únicamente para la celebración de sacramentos y durante fiestas patronales o del calendario eclesiástico. La presencia incidental del sacerdote sólo confirmaba un tipo de religiosidad, anclada en los rituales, que no se diferenciaba en nada de la propagada por los dirigentes laicos, salvo en las funciones ceremoniales

1. Todos los testimonios de habitantes de La Estancia incluidos en este capítulo, fueron recogidos por uno de los autores durante 1982-1983, en campamentos de refugiados en México. Ellos forman parte del archivo de investigación.

que no podían ser cumplidas por éstos. La labor de los pocos sacerdotes, existentes antes de los cincuenta, se reducía a mantener una fe en los creyentes que diera alguna continuidad a los frutos de la primera evangelización, lo que en una religiosidad en el presente vista con ojos críticos por los fieles:

> Para ese tiempo los sacerdotes eran tradicionalistas. Leían el evangelio pero no lo desarrollaban. Sólo lo leían. Salíamos de la iglesia igual. Nos aprendíamos las cosas de memoria sin saber su significado.

En la década de los cincuenta, se produciría la primera gran transformación en la vida religiosa de La Estancia.

1.2. La Acción Católica

Alrededor de 1955 se fundan los primeros grupos de Acción Católica (AC) en La Estancia. Se busca a los dirigentes de la aldea para dirigir el novel movimiento, el cual habría de expandirse rápidamente:

> Se empezaba a rezar de casa en casa y a convertir en miembros de la Acción Católica. Poco a poco la gente se convirtió hasta ser un movimiento grande como sucedió entre los años sesenta y setenta y cinco. Teníamos casas que se llenaban, la religión se aceleró por la Acción Católica. No nos dimos cuenta cómo fue creciendo. Recordate que mandaron a traer sacerdotes para que evangelizaran a los pueblos marginados de Guatemala y por eso se impulsó la Acción Católica. Fue una buena arma. En ese entonces se construyeron oratorios, se hicieron procesiones, banderas con insignias para cada grupo o centro de la AC. En cada centro se pusieron patronos o santos. Cada santo tenía bandera. La patrona de nosotros era la Virgen del Rosario, la patrona del segundo centro era la Virgen de Concepción... cada mes se les hacía una procesión. Cada mes había fiesta y competencia, los meses de mayo había competencias y procesiones de santos. Cada santo era adornado según su historia. Ganaba el mejor y se le daba un premio. Esto permitía atraer a más gente, llamándole la atención y así atraerlo hacia la Acción Católica.

De esta manera, la AC se fue transformando en un poderoso foco de organización religiosa y social, los convertidos adquirían una nueva identidad social y un cierto sector de dirigentes locales veían confirmada su posición con el cargo en la AC. Con los jóvenes, especialmente, el movimiento contó con mucho apoyo. De ellos salieron promotores y dirigentes de gravitación en los acontecimientos de los años setenta.

Sin embargo el avance de la AC no estuvo librado de conflictos con grupos apegados a prácticas e instituciones religiosas tradicionales, que veían en la Iglesia Católica un intruso viniendo a dislocar el orden local. Prácticas y discursos que caracterizaron a a la AC significaron un corte con

creencias y comportamientos religiosos del pasado, que fueron categorizados como"superstición" por los convertidos, lo que restaba legitimidad al liderazgo basado sobre ese cuerpo de creencias y prácticas. Fue sólo a través de las relaciones personales que se pudo ir venciendo, en alguna medida, la resistencia de estos grupos.

Simultáneamente, se fue produciendo una nueva actitud hacia el entorno social, sustentada en una ética distinta que valoraba el sacrificio personal en función del progreso, sancionando drásticamente la conducta anterior marcada por el alcohol y las fiestas. De esta manera, al tiempo de estar legitimándose un nuevo tipo de comportamiento social, se abrían puertas para iniciativas concretas desde la organización religiosa en función del bienestar más general.

Hasta la actualidad, antiguos miembros de la AC valoran la labor de los primeros sacerdotes que dieron impulso a este movimiento renovador:

> Los padres que vinieron a trabajar directamente con la gente... hicieron mucho bien, porque tenían buenas ideas y llevaron nuevas actividades. Allí con ellos empezamos a saber que nosotros podíamos vivir mejor. Que organizarse es una cosa buena, porque todos juntos podíamos pensar mejor, hacer más cosas y salir adelante (2).

1.3. Las cooperativas

Cuando la AC demostró ser un movimiento de gran aceptación y con una capacidad de movilización de las bases de la comunidad, se inician los cursos sobre cooperativismo y las discusiones sobre temas de la vivienda, falta de caminos, agua potable, entre otros problemas. Alrededor de 1958, se forman los primeros núcleos de 5 ó 6 personas alrededor del tema del cooperativismo, de ellos saldrá la primera cooperativa de ahorro y crédito, del Quiché, a la que seguirían otras agrícolas y una cooperativa de artesanos. Las cooperativas eran, por lo general, fundadas en Santa Cruz del Quiché y abarcaban a socios de varias aldeas y pueblos, pero sus cuadros fundadores procedían de La Estancia, forjados en la AC, como lo expresan algunos de los protagonistas:

> En la década de los cincuenta ya se hablaba dentro de la Acción Católica sobre cooperativismo. Se empezó a ver la forma de cómo impulsar ese movimiento dentro de la Estancia. Fue a través de la Acción Católica que se empieza a impulsar este tipo de programas. Fue así como salieron las cooperativas de financiamiento de ahorro y crédito; de producción y de consumo. Antes no conocíamos nada de esto. Cada uno luchaba como podía. El primero que impulsó este movimiento fue el Padre Luis Gurriarán.

2. Iglesia Guatemalteca en el Exilio, *Martiri o y lucha en Guatemala*. Managua, 1982, pág. 41; *Indígenas de Guatemala más allá del mito*. Managua, 1984.

> ... los padres nos enseñaron algo de cooperativas y empezamos a formar cooperativas de ahorro y crédito. Fue una tarea difícil porque nosotros no teníamos dinero, apenas nos alcanzaba para comer; y ahorrar casi no se podía. Poco a poco, juntando de diez en diez centavos, llegamos a tener Q.3.00 (tres quetzales), hasta juntar la plata para inscribir nuestra cooperativa... Y aprendimos también a usar abono para que las mazorcas fueran más hermosas y la milpa rindiera más... Entonces nos explicaron del abono y se hizo una prueba y al ver que era verdad que el abono alimenta las plantas, entonces en La Estancia empezamos a usar abono. En ese principio el abono era barato y hacíamos esfuerzos de comprarlo, porque después ayudaba mucho a la cosecha (3).

El movimiento cooperativo descansó sobre las bases organizativas generadas por la AC, de ahí su eficacia y aceptación en los primeros años.

Las actividades productivas estimuladas por el cooperativismo, fueron entre otras, la crianza de gallinas y conejos, cultivo de maíz y frijol, también de ajonjolí. Además aumentó la demanda de infraestructura, como mejores caminos para sacar los productos, bodegas comunales y, dependiendo de la capacidad de los socios, algún vehículo adecuado para transportar los productos. Al mismo tiempo se multiplicaron las reuniones, los cursos y charlas sobre el tema cooperativo. Es en este momento, en el que organismos internacionales, como la Agencia Internacional para el Desarrollo (AID), comienzan a canalizar financiamiento para poder ejecutar tales proyectos.

El movimiento cooperativista, también, estimuló en la población la necesidad de organizarse en torno a otras tareas como las culturales y deportivas.

> Empezamos con actos culturales, con exposiciones de artesanías y juegos de fútbol. Así nos dimos cuenta de que era bueno estar juntos (4).

Sin lugar a dudas, las cooperativas significaron un factor importante de capacitación y organización de los campesinos, y actuaron sobre la infraestructura levantada por la AC. Toda esta experiencia acumulada resultaría a fines de los años setenta en una organización campesina de proyecciones políticas.

1.4. Una pastoral liberadora

A finales de la década del sesenta, da comienzo en la aldea un trabajo pastoral, el que se consolidaría en los años siguientes, animados ya en el movimiento renovador dentro de la iglesia. Este se basó, también, sobre la AC, pero además se dirigió a nuevos sectores sociales de la aldeas (jóvenes

3. Iglesia Guatemalteca en el Exilio. *Martirio y lucha en Guatemala,* Managua. 1982, pág. 42. Los paréntesis son responsabilidad del autor.
4. *Idem.*

y mujeres), y su discurso incorporó el análisis y la transformación de la realidad, siendo el mensaje bíblico el principal soporte del comportamiento cristiano.

En el caso de la juventud, el padre José María Gran la organizaba por medio de reuniones mensuales en cada aldea. De esta manera los jóvenes se relacionaron con otros jóvenes del departamento. En cada reunión conocían de sus problemas comunes y se capacitaban en temas religiosos vinculados a la realidad.

> Yo participaba mucho en las reuniones cuando se daba clases. El Padre Gran nos reunía a todos (de Panajxit y La Estancia) para conocer los temas que después había que enseñarles a la gente...

Monseñor Humberto Lara Mejía asesoró indirectamente la organización juvenil, con especial atención en los problemas de la mujer; este era un tema neurálgico, que ya había sido tomado en cuenta en la AC. Una de las participantes así describe la situación femenina de aquellos años:

> ... la mujer además de vivir la discriminación por parte del gobierno, de los ricos y de la gente ladina, también nuestros propios maridos y papás decían que las mujeres no tenían derecho de participar, ni de hablar, ni ir a clases: 'Ellas tienen que estar siempre en la cocina. Ese era su deber'. Por eso se veía la necesidad de hacer las reuniones por separado, entonces ya se le podía hablar a la mujer sobre sus obligaciones y sus derechos, qué era lo que podía hacer.

En el plano de la capacitación de los laicos, se realizaban cursillos sistemáticos sobre temas religiosos y de la realidad social. Los participantes en estos cursillos eran fundamentalmente los catequistas formados en la AC, quienes pasaron a ser los protagonistas principales del nuevo trabajo pastoral, según las palabras de un viejo catequista:

> Habían reuniones de dirigentes en cada parroquia los domingos o en la diócesis y allí presentábamos los problemas de cada comunidad, organizábamos nuestros temas y charlas, los niveles y los cursos para los catequistas. Por ejemplo en la aldea, los catequistas daban charlas los miércoles, los domingos celebrábamos la Palabra de Dios que nos hizo ver las injusticias. Los catequistas visitaban aldeas, dormían donde fuera, predicando la palabra de Dios. Algunas veces nos llamaron evangélicos porque todos caminábamos con nuestra Biblia debajo el brazo o nuestro matate.

Como decíamos más arriba, la Biblia se convirtió en eje fundamental de la capacitación:

> Nosotros usábamos la Biblia para predicar en las misas, en las celebraciones de la palabra, siempre la comentábamos. Al principio estas actividades eran coordinadas por los sacerdotes, después los catequistas lo

> hacían cuando terminaban los cursillos de preparación. Cuando se reflexionaba era bien profundo, porque se reconocían los riesgos que significaban la predicación de la palabra de Dios. La Biblia era base principal de nuestra formación, en ella vemos la lucha de los pobres.

Un elemento que también contribuyó a la toma de conciencia por parte de los campesinos fueron los cursillos de alfabetización organizados en la aldea, los que estaban a cargo de estudiantes que venían a trabajar según el método de Paulo Freire. Mediante el diálogo los campesinos fueron cuestionando las estructuras sociales que los oprimían y comprendiendo la necesidad de transformarlas.

En todo este proceso hubo una figura central que fue la del padre Fernando Hoyos, un jesuita de origen español, que años más tarde murió en las montañas del nor occidente.

El padre Hoyos llegó a la aldea en el año 1972 con el objetivo de colaborar en la labor pastoral de la diócesis. Durante su proceso de inserción, logró captar la realidad de La Estancia y del resto de indígenas quichelenses. Ha sido considerado como compañero, hermano y amigo de los habitantes de la aldea, siendo su papel importante para la toma de conciencia y la organización de los campesinos. Como lo dice uno de los laicos que lo acompañaron en su labor:

> El padre nos hizo mucho bien porque explicó muchas cosas que nosotros no sabíamos y eso nos trajo la verdad. Supimos qué eran las cosas ciertas y qué no eran. Antes nos decían que Cristo está en el cielo y que para estar con Cristo hay que ser conforme y bueno. Entendíamos que Cristo está en la Tierra... Entendimos que Cristo está en nuestros hermanos y que es con ellos que podemos cambiar las cosas para poder vivir un poco mejor. Aprendimos a tener dudas y a no estar de acuerdo con lo que siempre nos habían dicho (5).

El padre Hoyos retomó la experiencia acumulada por la AC y buscó potenciarla dentro del contexto sociopolítico de El Quiché en los años setenta. En el plano religioso, se encargaba de la atención de la misma aldea y otros lugares cercanos, siendo recordado como el primer sacerdote que celebrara misa fuera de la Iglesia porque, según cuentan, él decía que: "... a Dios no se lo encuentra dentro de una iglesia sino en el hogar o rancho de los más humildes". Promovió además, la capacitación de los laicos, como ya hiciéramos referencia, cuyo contenido liberador fue removiendo las concepciones vigentes en la AC, como lo reconoce un catequista:

> Empieza a haber más claridad... es cierto que dentro de la Iglesia se les hablaba exactamente que había que salvar el alma y el cuerpo. Eran conformistas de alguna manera. Pero Fernando ya hablaba con claridad. Se hablaba ya de lucha, de justicia... Mucha gente creía que trabajando

5. *Ibid.,* pág. 44.

en la Acción Católica, trabajando la tierra, empujando a la cooperativa y concientizando a la gente era ya la liberación. Y que esto era ya suficiente, que ya estábamos listos... no. Después nos dimos cuenta y descubrimos la otra parte. Teníamos nuestra penitencia, teníamos el trabajo organizativo y el sufrimiento. Cuando empezamos a aclarar esto fue como por el 73 al 75.

Dicha experiencia fue acompañada por un proceso de análisis de los campesinos sobre su propia realidad:

Fernando llegó directamente a levantar a la gente campesina, organizó un equipo de trabajo y de estudio campesino con una visión de futuro llamado NUKUJ (que en lengua quiché significa *preparación previa a la fiesta*). Ahí analizábamos las organizaciones campesinas y otras que tenían presencia en la comunidad; por ejemplo, las cooperativas, partidos políticos, ligas campesinas y la misma Iglesia. Teníamos un programa general de estudio llamado civismo. Esta experiencia ayudó al despertar de la gente, a concientizar a nuestros hermanos acerca de sus derechos que les han sido negados durante años...

Los habitantes de La Estancia recuerdan la época del padre Fernando como un período de alegría y de dinamismo social:

La vida en La Estancia era alegre. Hacíamos actividades de cultura y deporte: En el campo, en el fútbol, en el oratorio, la lotería, juegos de encostalados, la marimba, nuestras misas, las mujeres poco a poco se iban integrando a nuestras tareas comunales, al final todos participábamos en los problemas de todos.

1.5. Crisis

Todo este proceso no estuvo exento de divisiones y contradicciones al interior de la comunidad. Dentro de la AC no todo el mundo estuvo de acuerdo con los nuevos contenidos de la pastoral, se produjeron conflictos entre una generación de fieles anclados en la experiencia religiosa de la AC y otros que más rápidamente se integraron a la nueva praxis pastoral.

Ello se expresó en el choque entre simbologías que se referían a visiones religiosas y del mundo diferentes, como lo expresa el testimonio de esta mujer:

Teníamos costumbre en la Iglesia de que semanalmente se pedía contribución para ponerles flores a la Virgen y a las demás imágenes de la Iglesia. Entonces nosotros íbamos viendo toda esta situación, de cómo es posible es pedirle dinero a la gente para comprar flores que se iban a descomponer allá, que se tirara todo ese dinero al basurero, cuando la gente tenía que hacer tanto sacrificio para poder comprar sólo chile, sal y maíz que es lo que más interesa. Entonces, decíamos en vez de comprar

> flores, compremos pan para sus hijos. Entonces se fueron quitando esas costumbres, por lo que también decían 'que ustedes son unos comunistas que no creen en Dios, en las imágenes, por eso no quieren que se le pongan flores', y total es que enfrentamos un problema bien serio en la AC por eso mismo.

Se fueron dando fricciones al interior de la AC que pronto resultarían en divisiones de la organización, siendo el factor detonante las opciones políticas que se hacían desde el nuevo discurso religioso. Antiguos militantes de la AC esbozan con claridad esta situación:

> Por allá en 1978, había una gente en el segundo centro de la AC que se preguntaban sobre el compromiso del pobre; fueron perseguidos por ser simpatizantes de los pobres. Era gente que estaba al lado del pueblo, gente que entendía cuál era nuestro camino, cuál era el compromiso del cristiano. O sea, compartir sus bienes, sus ideas, su trabajo, sus cosas, compartir su vida también. Gente que entendía eso estaba clara, eso fue como un colador, se fueron definiendo los grupos, unos avanzaban y otros se fueron quedando como gente reaccionaria. Esta situación llegó a afectar a la AC, lo que motivó la división.

Catequistas y gente preparada por la Iglesia Católica fuimos trabajando por la tierra. Este cambio duró mucho tiempo, no fue de un momento a otro. Gran cantidad de gente que se organizó en cooperativas y en Acción Católica, poco a poco se dieron cuenta de la realidad. Los que entendieron se quedaron. Otros se alejaron... Se empieza a ver el cambio, según las necesidades de nuestra gente. Era necesario no sólo ver el asunto pastoral sino tocar temas sociales... En el asunto pastoral se empezaron a dar ciertos choques con nosotros porque unos catequistas se fueron dando cuenta de las cosas más rápido que otros. Este choque también se dio dentro de los padres de la Iglesia.

De esta forma, y por encima de la voluntad de los actores, el movimiento de una pastoral liberadora desembocaba en divisiones en el seno de la comunidad; en esos momentos, fines de los años setenta, cuando la represión comenzaba a golpear duramente en la aldea, la división de la AC viene a debilitar aún más la capacidad de resistencia de la comunidad. Una parte de la misma toma el camino de la organización campesina, comprometiéndose a fondo en los conflictos sociales y políticos.

1.6. Organización campesina y represión

La pujanza que caracterizara al movimiento cooperativista comienza a debilitarse en los primeros años de la década de los setenta. Los proyectos productivos y el movimiento en general no podían sostenerse por medio del entusiasmo y las ayudas económicas. Los precios de insumos básicos (como los herbicidas, abonos y fungicidas) sufrían bruscas fluctuaciones,

lo que incidía directamente en la rentabilidad de las cooperativas agrarias. Al ser colocados sus productos en el mercado, no se alcanzaba el monto de la inversión original, causándose cada vez más un déficit acumulativo. Los intereses de los préstamos en las cooperativas de ahorro y crédito no favorecían al usuario ni al socio. Estos fracasos van provocando una agotamiento en los líderes del cooperativismo, quienes comienzan a dudar del proyecto iniciado con tantas expectativas una década atrás:

> Se da por lo tanto, un cambio de conciencia gradual que implica una creciente oscuridad y desesperación porque cuando los campesinos habían puesto su fe en el desarrollo, éste se les bloquea. Entran en un período de duda que repercute también en las estructuras religiosas de la Acción Católica y en los contenidos de las enseñanzas transmitidas por ella (6).

Transitoriamente, en los años sesenta, hacen su aparición en la aldea las Ligas Campesinas estimuladas por el Estado, como una forma alternativa de organización para los campesinos. A pesar de que presentan en sus principios y estatutos una política en defensa de los derechos del campesino (salarios justos, titulación de tierras, caminos adecuados, transporte colectivo, entre otros aspectos), en realidad, siempre prevaleció la autoridad patronal y gubernamental. Este hecho hizo que las Ligas, al igual que en otras partes de Guatemala, no prosperaran en La Estancia.

El fracaso del proyecto cooperativista, con el consiguiente deterioro de las condiciones de vida de los campesinos, la falta de alternativas que les ofrezcan alguna perspectiva de mejorar su situación y la agudización de los conflictos sociales y políticos, tanto a nivel nacional como en El Quiché, son todos condicionantes que obligan a pensar en una organización campesina distinta.

Con este fin, desde 1972 a 1975, se venían reuniendo grupos de campesinos, siendo los catequistas protagonistas centrales de este proceso de reflexión común.Las sesiones con un carácter amplio, se realizan en el oratorio y en las casas de los mismos catequistas. Poco a poco, la organización fue creciendo no sólo con personas de la aldea sino con gente de otros lugares que llegaban como representantes de sus comunidades.

En 1977, la represión empieza a manifestarse claramente en la aldea, primero se despoja a los campesinos de sus tierras y luego se persigue y secuestra a los líderes. Conforme crece el movimiento de los catequistas, así aumenta la represión:

> En las reuniones hablábamos sobre la represión y lo que la Palabra de Dios nos sugería. A través de la oración resistíamos la represión. A partir de esta experiencia, se va viendo la necesidad de luchar, de no debilitarnos, fuimos ayudándonos conjuntamente. Entonces ya empezamos

6. *Ibid.*, pág. 92.

dentro de nuestra misma práctica cristiana a tener nuestras medidas de seguridad por los espías. Ya teníamos gente preparada para controlar las casas de seguridad, el oratorio y gente sospechosa, teníamos gente para organizar a otros compañeros.

Este informante asegura que entre los años 77 y 79 ya existían en la aldea espías del gobierno y de los grupos paramilitares financiados por los terratenientes, quienes llegaban a las reuniones de las cooperativas, del comité de desarrollo comunal y del movimiento de los catequistas. Es en este contexto social en que nace el Comité de Unidad Campesina (CUC) en la Aldea. La Estancia es una de las raíces de la organización, en la medida en que algunos de sus fundadores y organizadores son los antiguos alumnos del padre Fernando, líderes del cooperativismo y de la Acción Católica. La participación de los catequistas en el CUC sería notoria.

En todas las reuniones del CUC nuestra participación se diferenciaba por ser cristianos o no. Los que creemos en Dios estábamos convencidos de que nuestro compromiso cristiano nos tenía que llevar a eso. La organización creció por el impulso de los cristianos... los dirigentes del CUC son los dirigentes cristianos...

Al fin, la represión tocó directamente a la aldea. El primer mártir fue Fabián Pérez, catequista y fundador del movimiento cooperativo en la zona; conocido en todo el departamento como un líder nato, fue capacitado como promotor social, querido por toda la comunidad y fuera de ella. Fabián asumió el rol de asesor sobre problemas familiares y conyugales, sobre lo que se le consultaba constantemente.

El liderazgo de Fabián es importante porque (...) estaba afianzado sobre la confianza de su comunidad y en el conocimiento de otras partes del país (7).

Su opinión en favor de la guerrilla tuvo consecuencias en la comunidad en el momento en que la represión se agudizó contra los líderes y la organización de los catequistas que al mismo tiempo eran miembros del CUC.

El asesinato de Fabián (5 abril de 1981) estremeció a la aldea; su entierro fue grande así como las reacciones de sus compañeros y la comunidad. Todos se dieron cuenta que también el CUC tenía sus limitaciones a pesar de su nivel de clandestinidad. Entonces fue el momento de dar un nuevo salto: incorporar en la aldea nuevas formas de lucha e integrarse al movimiento guerrillero.

Cuando cayó el primero, cuando la gente se dio cuenta de las injusticias, cuando reprimen a los dirigentes, cuando masacran al pueblo, es cuando hay incorporación a la guerrilla y a las organizaciones de masas. La gente nos decía que la cosa iba a reventar y nos preguntaba de qué manera

7. *Ibid.,* pág. 47.

nos íbamos a defender y cómo íbamos a proteger a los niños (...). Por eso, el CUC y los campesinos organizados teníamos que explicarle a la gente cómo nos íbamos a defender.

Como consecuencia de la guerra en La Estancia, la mayor parte de los catequistas y miembros del CUC se incorporaron a la guerrilla, principalmente la juventud:

> Entonces unos pocos muchachos de La Estancia se alzaron. Se fueron por más de un mes y nadie sabía nada de ellos. Teníamos miedo de que los habían matado. Pero sus pedazos de cuerpo no habían aparecido. Entonces, teníamos un poco de felicidad porque decíamos que tal vez están aprendiendo cómo defendernos. Después de un tiempo regresaron. Venían contentos y enseñaban que la guerrilla era buena, que todos los que allí estaban se iban porque querían el bien de todos... (8).

En este momento, los familiares de los alzados, sentían tristeza y alegría; tristeza porque la vida de La Estancia ya no era alegre, ya las expresiones de su cultura popular (artesanía, bailes, música, juegos, entre otras actividades) y costumbres religiosas no tenían cabida en la aldea. Cualquier reunión era saboteada y reprimida; prevalecía la muerte. Y, por el otro lado, existía la alegría de saber que varios de sus compañeros de comunidad se habían alzado para defender la vida ya no sólo de La Estancia sino del país en general. Así se inicia la colaboración con los alzados y la defensa de la Aldea de las incursiones enemigas hasta que al final se opta por el abandono total de la comunidad.

Un testimonio recogido por Iglesia Guatemalteca en el Exilio (IGE) expresa varias de las causas que motivaron el abandono de La Estancia:

> El ejército y los judiciales siguieron llegando a La Estancia y eran salvajes en contra de la gente. Quemaban ranchos y cosechas, forzaban mujeres y maltrataban niños. Mataron más gente, hasta que ya no se pudo vivir en nuestra Aldea. Entonces toda la gente se alejó; muchos se fueron a refugiar a otros pueblos o a buscar parientes que vivían más lejos. Otros se fueron a la capital. Y los jóvenes ya se habían alzado. Y así, lo que fue La Estancia se quedó sin gente (9).

1.7. Conclusiones

La historia de La Estancia de los últimos treinta años, que acabamos de reconstruir a grandes zancadas, tiene sobre todo un valor testimonial, aunque hacen falta muchos datos imposibles de recoger por la dispersión o desaparición física de los actores, como para poder intentar un análisis

8. *Ibid.*, pág. 49.
9. *Ibid.*, pág. 50.

acabado. Sin embargo, se pueden señalar algunas enseñanzas significativas que arroja el proceso hecho por esta comunidad campesina.

En primer lugar, es notable la interpenetración entre las esferas de lo social y de lo religioso, la que con algunas variantes parece haber persistido a través del tiempo. Los cambios producidos en una u otra esfera tuvieron una incidencia recíproca; si bien no contamos con datos precisos, es muy posible que se hayan producido, alrededor de la AC, situaciones similares a las ocurridas en San Antonio Ilotenango, como lo describiera Falla (10). Lo que es claro es que son los militantes de la AC quienes impulsan el movimiento cooperativista, un intento de progreso económico basado en criterios organizativos y en una ética social que se despegaban de los marcos religiosos tradicionales. Veinte años más tarde, se vuelve a producir un fenómeno similar al interior de la misma AC, pero en un contexto social, político y religioso cualitativamente diferente que resulta en una fractura profunda de la comunidad. Para que ello sucediera, fue de vital importancia la conformación de un liderazgo local en el que los mismos actores conjugaban papeles sociales y políticos.

En segundo lugar, se observa en el terreno religioso un proceso de continuidad y ruptura a lo largo de estos mismos treinta años. La praxis de pastoral liberadora se inserta en los esquemas organizativos de la AC, con sus mismos actores. En este sentido, la actitud del padre Hoyos, y otros agentes pastorales, fue de respeto hacia la organización religiosa campesina, intentando la renovación desde dentro de la estructura existente, donde se estableció una nueva relación entre sacerdote y laicos, de un carácter más democrático que potenció la participación y concientización de los laicos. Ello posibilitó la utilización de la experiencia acumulada, lo que sin duda dotó de gran dinamismo a la práctica pastoral y a las iniciativas de organización campesina resultantes de la misma; sin embargo, los discursos y prácticas desarrollados significaron una ruptura con el pasado, la que se mantuvo latente hasta que el contexto social y político la hizo madurar y activarse, dando lugar a la división del marco organizativo original.

En tercer lugar, un límite del modelo pastoral liberador, observado en otros casos similares, fue su enajenación de prácticas religiosas populares. A determinada altura se rompieron las ligazones de símbolos y prácticas que mantenían un substrato común a todos los creyentes; vista la interpenetración existente entre lo social y lo religioso, este corte tuvo repercusiones directas en el plano social y político, contribuyendo aún más al clima de desconfianza y recelo entre los aldeanos provocado por la represión.

2. La parroquia San Esteban

La parroquia San Esteban está ubicada en la costa sur, su jurisdicción alberga unas 70.000 personas. Abarca una región caracterizada por los

10. Ricardo Falla, *Quiché rebelde*, Ed. Universitaria, Guatemala, 1978.

cultivos de café, cardamomo y caña de azúcar; todos ellos explotados mediante el sistema de fincas, extensiones de tierra que varían de 1 a 30 caballerías. Asímismo, en algunos pocos poblados se encuentran familias campesinas que disponen de un pequeño pedazo de terreno, utilizado fundamentalmente para su propia subsistencia.

La finca determina el horizonte de la población de San Esteban. Dentro de la finca, vive un reducido número de familias que tienen trabajo permanente en ella. La vivienda y el terreno son propiedad del finquero quien, también, es prácticamente el dueño de la vida de los campesinos.

En pocos lugares se paga el salario legal de Q.4.50 por jornada de trabajo de 8 horas, pero el trabajo de la mujer se paga muy por debajo de ese nivel (Q.1.60 por una jornada de 6 horas).

El actual gobierno intentó elevar el salario mínimo legal en el campo, pero los finqueros hicieron las cuentas a los campesinos: si les pagaban una suma mayor que la actual debían cobrarles el alquiler de las casas, el agua y la electricidad, lo que significaba en los hechos que ellos percibirán los mismos salarios, por lo tanto siguieron pagándole las sumas actuales. Durante los tiempos de cosecha trabaja toda la familia, con el fin de lograr un mísero respiro económico por algunos días.

Las consecuencias sociales de esta explotación se evidencian en los altos porcentajes de mortalidad infantil, a causa de la diarrea, desnutrición, parásitos y tifoidea porque la alimentación del pobre es deficiente: maíz, frijol, arroz y alguna que otra verdura.

Don Felipe ha rodado por las fincas desde su niñez, ahora, cercano a los 50 años y con 9 hijos, se le hacen insoportables los rigores de la explotación:

> Digamos que en el trabajo que uno hace, a pesar de que uno es casado quieren que uno todavía trabaje más, pero ya uno se siente muy cansado, ya uno no quiere, porque el cuerpo ya no puede y como uno va mal alimentado, ya uno no resiste, aunque uno quisiera hacer todo lo posible, ya no dan los brazos, ya cuando va a descansar, se va recostar, ya no se siente cómo pasa la noche, de cansado que está el cuerpo y al otro día lo mismo. Yo pienso pues que muchas veces... a veces yo he pensado que tal vez se le van las fuerzas a uno por mala alimentación, por no haber dinero, a veces que uno se enferma y con unas pastillas, unos zacatillos, así, porque uno no puede ver médico, muchas veces a través de nuestra pobreza, como digo, muchas veces la gente se muere.

A este cuadro por demás elocuente, cabe agregarle que el analfabetismo en la parroquia se calcula en un 70% en el caso de los hombres, y para las mujeres el porcentaje asciende al 85%. La mayoría de los adultos, sobre todo hombres, que han cursado la escuela primaria, ha llegado solamente al tercer grado; aunque fundamentalmente, este no es un problema de falta de instituciones escolares, pues se trata más bien de que los niños a temprana edad empiezan a trabajar para contribuir al sustento familiar.

Pero, el trabajo regular de las fincas no es suficiente para absorber la mano de obra disponible en la región, lo que provoca la movilidad permanente de trabajadores buscando ocupación que resultan por lo general ser temporales y mal pagadas. Durante los períodos de cosecha llegan a la región gruesos contingentes de campesinos pobres del altiplano, quienes trabajan en pésimas condiciones, mal remunerados y peor tratados.

En estas condiciones se desenvuelve la vida de los habitantes de San Esteban, por supuesto no la de los finqueros y sus familias, estos viven por lo general en la ciudad con todos los beneficios que sus riquezas les permiten. Mientras tanto sus trabajadores sobreviven entre los plantíos que ahogan sus casuchas, sin posibilidad de organizarse para reivindicar un trato más justo y digno; pues los finqueros impiden cualquier tipo de organización y dejan sin trabajo a los osados que emprendan algo en este sentido. Ellos sí tienen derecho a la agremiación y acuerdan políticas comunes en contra de los trabajadores.

Esta es la situación actual en la región de la parroquia San Esteban, no muy distinta que hace 15 años atrás, cuando en ella dio comienzo una nueva experiencia pastoral.

2.1. Una pastoral liberadora

Con anterioridad a los años setenta, San Esteban había conocido el trabajo de varios sacerdotes, cuyos lineamientos estuvieron enmarcados en el catolicismo tradicional prevaleciente en aquella época. El último de ellos, sin embargo, dio inicios a la formación de catequistas en las diversas comunidades y se preocupó por las necesidades más urgentes de sus feligreses, en particular, la educación y la salud. También comenzó con el recorrido sistemático de las comunidades, vinculando a los campesinos entre sí alrededor de labores de la Iglesia. Ese acercamiento del pastor a los fieles motivó y entusiasmó a los feligreses, lo que se expresó en su participación en movimientos apostólicos y en cursillos de capacitación para catequistas.

En 1975, un grupo de sacerdotes y religiosas pasa a encargarse de la parroquia. Animados en los planteamientos del Vaticano II y de Medellín, desde el inicio se proponen emprender el camino de una pastoral liberadora, es decir evangelizar a partir de la vida de los pobres. Uno de los sacerdotes nos informa así de los primeros pasos:

> Una de las cosas que dijimos es que íbamos a hacer una evangelización a partir de las necesidades de la gente. Entonces, nos fuimos a estudiar, qué era San Esteban, cuántas fincas tenían, quiénes eran los dueños, la realidad, cómo vivía la gente, el tipo de educación, el porcentaje de natalidad. Ir descubriendo esa miseria de la gente para poder planificar. Entonces se elaboró un plan para los líderes en diferentes zonas verdad, con un plan de 4 años de formación, con cursillo y luego se adecuó el tipo de preparación que se iba a dar para los sacramentos, los que se iban a

bautizar, los que se iban a confirmar, dando importancia a la religiosidad del pueblo, las fiestas. Y se trabajó dos años así. Y nos fuimos dando cuenta cómo la gente iba tomando una conciencia, mucho más clara que se manifestaba en las pequeñas luchas de reivindicación que tenía: la cuestión del salario, demandas a los patrones. Y otra de las cosas era de que empezábamos a insistir de que la fuerza del pobre es la organización y poder descubrir en los líderes por una parte que su liderazgo no sólo era en función de lo religioso sino que era más integral, según las necesidades de la comunidad.
Y entonces íbamos preguntando: 'Y ¿usted en qué quiere trabajar?', unos contestaban: 'en cooperativa', otros en los enfermos, otros en la formación de niños para la primera comunión, otros en cuestiones laborales. Estábamos descubriendo que los catequistas no sólo se dedicaban a la formación religiosa sino que iban más allá.
Se fue organizando por ejemplo una asamblea de unos 250 catequistas, además logramos que se formara un pequeño grupo que no fuera el parroquial —compuesto por los sacerdotes y las monjas— sino que fueran los catequistas los que pasaran a formar parte de esta agrupación. Y desde ahí se tomaran las decisiones de la planificación. Entonces cualquier cosa que se hacía era siempre acordado a través de este pequeño grupo que de cualquier forma era la presencia de toda la gente a las cuales se les estaba atendiendo. Y eso se fue notando en las fincas verdad, cómo la gente se iba organizando, cómo iba reclamando sus derechos.

2.2. Estructuración de la pastoral

De esta manera se fue estructurando una pastoral con nuevos objetivos y nuevos actores. Con la participación de laicos y religiosos se elaboró un plan de trabajo que trataba de respetar las particularidades de cada zona de la parroquia. Uno de los principales objetivos fue la formación de catequistas; éstos recibirían cursillos quincenalmente durante 4 años, en torno a temas bíblico-teológicos, de doctrina social de la Iglesia y de la realidad nacional. Además, asistían cada dos meses a una reunión de catequistas de toda la parroquia en la que se evaluaba el trabajo en las comunidades. Los catequistas tenían como función primordial el llevar a cabo la Celebración de la Palabra y la catequesis en sus comunidades, centrada en la preparación para los sacramentos. La actividad de los catequistas iba motivando a los fieles, como fue el caso de Bonifacio:

En la finca había un catequista que daba a conocer la Palabra de Dios. Entonces, una vez estaba yo así escuchando, yo oía que era muy bonito, entonces me dijo el catequista: 'mira, venga, venga adelante a escuchar la Palabra de Dios, o ¿no le gusta?, 'bien, le dije, yo a veces escucho cuando están predicando y realmente me siento muy emocionado, hasta aquí estoy oyendo eso, por donde quiera que he pasado no he escuchado nada de eso'. Entonces, me acerqué con los demás hermanos que había ahí, no había muchos, unos cinco o seis; entonces el que estaba predicando, daba el mensaje, yo me quedaba oyendo. Entonces, dijo él:

'miren me acompañan a hacer la novena, estamos en el mes de la Virgen María, vamos a rezar', está bueno dije, entonces yo acudí en las noches a rezar y así fue donde yo, más o menos, fui entendiendo.

Otro de los objetivos pastorales fue el de organizar y orientar a la juventud. Los jóvenes de las fincas tenían, y tienen hasta el día de hoy, un umbral muy estrecho de perspectivas. Con un bajo nivel de formación y muy pocas posibilidades de trabajo; lo único que les queda es emigrar hacia otras zonas del país, pero no muchos intentan este camino lleno de incertidumbres, pues la familia los necesita para poder mantenerse.

Las nuevas orientaciones pastorales buscaron organizar a los jóvenes en grupos de motivación y reflexión sobre sus problemas, los cuales funcionaban en diversas comunidades con una frecuencia quincenal. Cada seis meses se realizaban encuentros parroquiales, en los cuales se intercambiaban experiencias e inquietudes de los distintos grupos. La metodología de trabajo apuntaba, por un lado, a promover la participación de los laicos en la pastoral y, por el otro, a vincular estrechamente la evangelización a las condiciones concretas de vida de la gente. El organismo rector, en todo este proceso, era el Equipo Pastoral, integrado por los sacerdotes, las religiosas y catequistas, apoyados por colaboradores de otras parroquias del país.

2.3. Logros y proyección social

El esfuerzo prioritario de la pastoral estuvo en la formación y promoción de catequistas; éstos, que se llegaron a contar en número de 250, fueron convirtiéndose en verdaderos líderes de sus comunidades, tanto en el terreno religioso como en el social. Así buena parte de los habitantes de las comunidades y fincas formaron parte de las comunidades cristianas, participaban de las celebraciones, los cursillos y las charlas pre-sacramentales.

La Biblia, leída desde el contexto histórico, se fue transformando en el principal fundamento de un nuevo modo de vivir la fe, crítico hacia las condiciones de vida en que vivía la gente. Las comunidades se organizaban alrededor de "centros de formación religiosa integral", donde los cristianos se capacitaban en temas religiosos como Biblia, historia de la Iglesia, cristología y eclesiología. Al mismo tiempo, los feligreses aprendían a analizar la realidad social y estudiaban sobre sus derechos como ciudadanos guatemaltecos.

Para 1978-1979, ya se notaba que esta movilización de los cristianos de la parroquia preocupaba a los finqueros, como lo cuenta uno de los sacerdotes:

Entonces empezó a darse, por una parte, el afianzamiento de esta organización de la gente de los líderes de las comunidades que ya eran un reto tremendo para los patronos. El mismo tipo de alfabetización, de evan-

gelización... era algo que chocaba. Y esto fue provocando el cierre de las fincas para el trabajo pastoral. Cuando los muchachos les decían a los patronos que querían celebrar una misa, decían: 'nosotros no queremos que el padre venga acá. Y ustedes no se dejen llevar por ellos, porque los consejos que les están dando no son buenos, entonces si quieren ir a misa vayan a otra parte pero aquí no entra ese sacerdote.

Pero todavía no habían llegado los tiempos peores y privaba un sentimiento de grupo a nivel de la parroquia; catequistas, comunidades y centros se sentían formando parte de un solo movimiento. Se había dado un paso adelante: superar el aislamiento al que condenaban a los finqueros, conocer que existía una problemática común a todos y de que sólo el esfuerzo colectivo podría darle solución. Que esta organización y el sentimiento que le acompañaba hubiera sido posible, fue en gran parte obra del Equipo Pastoral que comenzó a desarrollarse desde el núcleo de sacerdotes y religiosas, los que se empaparon de la realidad de la parroquia al recorrerla palmo a palmo de manera sistemática y de este modo fueron plasmando en la práctica su opción por los pobres, la que se expresaba en gestos de signo inequívoco. Como lo ejemplifica este testimonio:

Otra cosa importante fue que el sacerdote acostumbraba después de la misa ir a comer a las casas de los dueños de las fincas. De repente se vio la necesidad de que no, que el sacerdote tenía que ir a comer a la casa de la gente del pueblo. Entonces la gente mismo vio que había un cambio. Que los sacerdotes de antes estaban con el patrón pero que ahora iba a comer a sus casas. Y los patronos se ponían enojados. Y en la cuestión del dinero igual. Ya no es el patrón el que paga una misa para el pueblo. La colaboración es ahora del pueblo. La gente miraba un cambio.

Además, los agentes pastorales se preocuparon por mejorar su formación en distintos aspectos, asistiendo a cursos o invitando a asesores a la parroquia; también, fortalecieron sus nexos con agentes pastorales de otras parroquias y otros lugares del país, a fin de intercambiar experiencias y coordinar trabajos.

El núcleo de agentes pastorales fue integrando líderes de las comunidades, con los cuales conformaron el Equipo Pastoral. La planificación, la organización, la ejecución y la evaluación del trabajo pastoral, fue corresponsabilidad de laicos, religiosas y sacerdotes. El proceso de formación de este equipo no estuvo eximido de dificultades; pues tensiones de tipo personal, causadas por las diversas expectativas sobre el trabajo, hicieron por momentos que el ritmo fuera lento. Sin embargo, con el tiempo y con la identificación entre agentes pastorales y laicos, las dificultades dejaron paso a un equipo de trabajo que, con virtudes y carencias, fue tomando la conducción de la labor pastoral y aceptando las consecuencias que de ella se desprenderían en el futuro.

Pero si bien los logros fueron de trascendencia, ellos no pueden minimizar ciertas carencias del trabajo, explicables en gran parte porque

el equipo iba aprendiendo sobre la marcha. Una de ellas es la poca participación que ha tenido la mujer en todo este proceso; la atención estuvo puesta casi exclusivamente en los catequistas, en parte porque ellos eran eslabón fundamental del sistema de fincas, en parte porque la orientación pastoral se amoldó a los patrones culturales imperantes que conceden al hombre el principal rol en todos los ámbitos de la vida social.

Otra limitación del trabajo pastoral fue que él dinamizó con fuerza a un grupo relativamente pequeño de la parroquia, compuesto casi exclusivamente por los catequistas; grandes contingentes de fieles siguieron el proceso en forma más bien pasiva o continuaron con sus prácticas religiosas tradicionales.

Estos altos y bajos dejan de cualquier manera un saldo importante, pues al cabo de cuatro o cinco años, se produjo un enorme cambio en la parroquia de San Esteban (un cambio que aquí hemos descrito en grandes lineamientos pastorales), pero que no nos puede hacer olvidar el cambio más fundamental que sustenta todo esto, aquel en la vida cotidiana de los creyentes, como nos lo dice don Felipe.

> Antes... era una vida... cómo le pudiera decir... una vida muy jodida, no pensaba uno en nada, uno tomaba, a pesar de los centavos que ganaba, a veces los echaba a perder uno en el mismo instante, a pesar de que no se ganaba mucho, poquito, pero los malgastaba, entonces, tanto yo me estaba fregando y estaba jodiendo a mi familia, porque digamos... tal vez... tal vez se podía comprar algo para la familia y eso no se compraba por motivo del guaro. Entonces, todo eso, a través de escuchar la Palabra de Dios ya fui transformando... poco a poco, es cierto que el hombre es débil, no es perfecto... pero poco a poco ahí vamos...

2.4. Organización popular y represión

En el año 1979, en el contexto de los conflictos sociales y políticos que sacuden al país, la parroquia de San Esteban comienza a experimentar problemas de orden político-represivo. La toma de conciencia, que había ido ganando cuerpo entre los catequistas, se expresaba, por un lado, en la radicalización de sus contradicciones con los patrones y, por el otro, en la búsqueda de contactos con organizaciones campesinas que les pudieran apoyar.

En las fincas se estaba volviendo insoportable la actitud levantisca de los trabajadores, quienes aumentaban el peso de sus reivindicaciones. Durante años habían aguantado el tratamiento de animales, había llegado la hora de parar los atropellos. Un episodio, de los tantos sucedidos al catequista Ramón, nos ilustra de manera vívida y colorida los términos en que se planteaban la arbitrariedad y la rebeldía crecientes.

Un día estaban Ramón y sus compañeros, desde las 6 de la mañana trabajando en un beneficio de café, eran las 2 de la tarde y no les daban siquiera un refrigerio, hasta que Ramón fue a pedirle cuentas al capataz:

—Don Pedro disculpe, pero nos interesa saber a qué hora vamos a almorzar?
—¡Qué! Ustedes haraganes, hartones, comilones, como en la finca están acostumbrados a hartarse, pero aquí se trabaja, aquí hombres se necesitan y no nenas chillonas ¿Acaso están de regalados? No, ¡aquí se les va a pagar!
¿A qué hora va a terminar nuestra jornada? don Pedro.
—A vos no te tiene que importar eso, aquí se viene a trabajar.
—Ah no don Pedro, es que hay una jornada de trabajo...
—¡No, no! que vos estás acostumbrado a que en la finca te chineen, no cabrón, ¡aquí se viene a trabajar!
—Mire don Pedro, mida sus palabras, porque conmigo se va a chingar....
—Y vos ¿qué te creés? ¡Te meto un par de balazos!
—¿Cómo? Hijo de una gran puta, usted me mete un balazo y ¡yo le meto un machetazo!
Y se fue a meter en su oficina, detrás de una ventanita
—¡Si tiene huevos sálgase de ahí!
—¡Mirá cabrón, ahora mismo te vas a ir a la mierda...
—Pues me voy, le dije, ¿Usted qué se cree? ¿qué le voy a regatear? No, no, ya se acabó ese tiempo que ustedes se daban su paquete, pero salga de ahí, ¡salga!
Salió el planillero que yo conocía
—Mirá Ramón, no le contestés a don Pedro...
—Es que es puro animal, no entiende, es puro animal, ¡no entiende hombre!
Yo le estoy preguntando de nuestro tiempo de comida y él dice que yo soy un haragán, que nena, el muy hijo de la chingada como se está sobando los huevos cree que nosotros también, pero que vaya a ver lo que estamos haciendo... mire, salga y vaya a ver si es asunto de chillones o de nenas eso...
Y salió
—Ahorita mismo te vas a la chingada.
—Me voy, usted también se va a ir de aquí y la fama y la gracia que le van a quedar es que se va a ir por sinvergüenza...
—Mirá, tené –y sacó sus 50 centavos– aquí va tu pasaje, andate...
—Mire –así le dije, porque eso sí, yo soy muy mal hablado– si este pisto no cabe en su bolsa métaselo por el culo hijo de la gran puta, pero yo no necesito nada, ¡me voy a pie!

Y Ramón se fue a pie a buscar otra finca, ese era el precio de la dignidad recuperada.

Las acciones individuales fueron seguidas de tímidos intentos colectivos que recibieron la respuesta violenta de los finqueros. Era necesaria la organización y así fue como los catequistas tomaron contacto con el Comité de Unidad Campesina C.U.C.

Por medio de pintadas y de algunos comunicados que vieron la luz, quedó claro que el CUC estaba activo en la zona. Los catequistas, por su labor anterior, fueron vistos como los agitadores; y sacerdotes y religiosas, como aquellos que les incitaban a seguir ese camino.

Apenas se detectaba en una finca la actividad más o menos pública de algún líder campesino, éste era despedido y todos los finqueros se pusieron de acuerdo para no dar trabajo a los despedidos. Así empezó para muchos campesinos un difícil período, sin trabajo y con un estigma de "comunista" que lo hacía peligroso para quien se acercara a ellos; algunos, ante esta situación, debieron emigrar a otras regiones del país adonde no les esperaban mejores condiciones de vida; otros se integraron a las filas de organizaciones político-militares que operaban en la región o en lugares aledaños.

Una de las religiosas explica los motivos que llevaban a algunos cristianos a tomar esta decisión.

> El catequista no conoce teoría revolucionaria, ni marxista, ni de partido, él vive en sufrimiento constante. Cuando se da cuenta de su realidad, cuando le matan a un amigo, pero cuando le matan a un hermano o le queman su rancho, ni digamos cuando lo torturan y ve cómo matan a otros que él sabe que son compañeros sin ningún delito... en ese momento lo único que ve es que hay que defender la vida, ya sea huyendo o metiéndose en la organización que más cerca tiene.

2.5. El acompañamiento

El drama que se desarrolla en la parroquia de San Esteban, empalidecía en comparación con los rasgos dantescos que adoptaba en el resto del país al comienzo de los ochenta. La persecución, secuestro y muerte de cristianos, identificados con la causa liberadora, fortalecían la posición de los finqueros, sus cuerpos paramilitares y las fuerzas del ejército en la parroquia.

El Equipo Pastoral fue declarado enemigo principal de los grupos dominantes. Las amenazas dejaron de ser veladas y se tomaron iniciativas concretas para la eliminación física de sus integrantes. Las visitas a las comunidades, la organización de cursillos, y la misma celebración de la palabra en las comunidades se fueron haciendo imposibles. En las fincas y aldeas alejadas, el pueblo creyente quedó a merced de los finqueros y sus aliados.

En este contexto, el Equipo se plantea poner en práctica una pastoral de acompañamiento, como lo explica uno de los sacerdotes:

> Nosotros sentíamos que se iba cerrando el espacio y al cerrarse el espacio nosotros decíamos: 'pero nuestro trabajo debe ser desde lo puramente religioso'. Entonces, decidimos que teníamos que descubrir el valor desde el Evangelio de las fiestas religiosas. Nosotros no podíamos hacer manifestaciones, ni reuniones, nada. Entonces lo que se hizo fue organizar procesiones, como en la bendición de las palmas, se organizó la marcha de las palmas, desde las aldeas fue gente a los distintos pueblos.
> Todo eso significaba como la búsqueda de qué es Jesús para el pueblo, qué es el Mesías, el enviado de Dios que da vida al pueblo.

> Poco a poco se fue colando en la gente el elemento de la Vida, y que no se puede celebrar la muerte sin esperanza en la vida, incluso en el mismo sufrimiento del pueblo, el martirio.

Acompañar al pueblo en su dolor fue parte importante de la pastoral en el año 1984; la línea de capacitación de catequistas fue mantenida (salvo durante dos años que no se pudo organizar cursillos), pero se puso énfasis en la tarea multiplicadora de los mismos catequistas; así quienes asistían a un cursillo debían reproducirlo para otros en las comunidades.

Al mismo tiempo se observó la expansión rápida de las sectas fundamentalistas en las fincas, ocupando el espacio que, obligadamente, debían ceder las comunidades.

La consigna era mantener la vida de las comunidades que se pudieron atender, y el trabajo descansó casi exclusivamente en los hombros de los laicos que se les orientó para que no se despegaran de la vida cotidiana de sus comunidades para que atendieran a los problemas inmediatos de sus hermanos. En la medida en que la situación lo fue permitiendo, se abrieron nuevos terrenos de trabajo con jóvenes, con promotores de salud y con mujeres.

Después de haber pasado los largos años de terror, la parroquia de San Esteban había logrado mantener un delgado pero valioso hilo que la unía al pasado; la experiencia acumulada desde 1975 no se había diluido. Muchos de los cuadros formados han desaparecido de la parroquia, para los que quedan y para el equipo de agentes pastorales, les espera la tremenda responsabilidad de verter aquella experiencia en las vasijas que les impone la realidad actual que sigue siendo tan dura como antes para los campesinos, el finquero sigue siendo dueño de sus vidas, pero ni el finquero, ni el matón a sueldo, ni el militar se han adueñado de lo que don Felipe nos transmite:

> Dios nos dio la vida, nos dio todo, y El nos da ... una inteligencia, cómo entender y luego... al pedirle a El todo lo que necesitamos, El poco a poco lo va dando, no vamos a decir que ya pidiendo aquí está, a través del caminar ya uno siempre lo tiene, ¿verdad? Yo por cierto lo he sentido así, porque realmente a veces, cuando uno está enfermo, uno le pide a Dios que lo libre de todo eso y que El, que es el actor de todo, que vele por nosotros y que ponga su mano y su poder sobre uno para que sea sanado y eso lo hemos palpado nosotros, lo hemos sentido, la plena seguridad, hemos sentido así.

2.6. Conclusiones

El elemento determinante del contexto en el que se ha desarrollado la experiencia pastoral de San Esteban es, sin lugar a dudas, la finca. Esta estructura productiva impone, además de condiciones de extrema pobreza, una férrea sujeción de los trabajadores a la voluntad del finquero, muy

semejante a la de un siervo feudal, su atomización como grupo social y condiciona la generación de representaciones colectivas que aseguren la reproducción ideológica del sistema de finca.

En el terreno religioso, es necesario agregar un dato importante, la práctica inexistente de instituciones ni tradiciones religiosas de larga data, puesto que la población, predominantemente ladina, cuenta pocas generaciones en la región.

Consideramos que ambos órdenes de fenómenos confluyen en el éxito y los límites de la praxis pastoral liberadora.

El modelo pastoral retomó y redimensionó la promoción de catequistas iniciada con éxito en los años cincuenta y los convirtió en la columna vertebral del trabajo pastoral; su proyección traspasó las fronteras de lo religioso, transformándose en verdaderos líderes locales con un importante papel concientizador y movilizador. En este sentido, el modelo pastoral no encontró obstáculos serios en instituciones o actores religiosos anteriores, todo lo contrario, se puede colegir de que (existía entre los campesinos una demanda latente de perspectivas de cambio en su miserable situación).

Discursos y prácticas respondieron a esas demandas legitimando la transformación de la realidad y la organización que desarrolló el trabajo pastoral, y al promover la acción colectiva, el espíritu de cuerpo y la participación en pie de igualdad entre agentes pastorales y laicos, representó las antípodas del sistema de la finca. Sin embargo, la finca parece resistir el desafío y su poder, multiplicado por la represión militar, impuso límites objetivos y subjetivos a los propósitos pastorales.

Por una parte, en San Esteban no llegaron a cuajar formas organizativas con un grado de autonomía como las cooperativas y el CUC en La Estancia. La Iglesia ofreció el único espacio para la organización de los campesinos, pero el mismo fue comprimido por el poder en cuanto fue necesario y entonces el margen de maniobra para los campesinos quedó restringido hasta el día de hoy. Esto provoca un sentimiento de frustración en los laicos, quienes comparten una conciencia muy clara de sus intereses como grupo oprimido y de lo que deben hacer para cambiar su situación, pero al mismo tiempo tienen objetivamente cerrados los caminos para su organización.

Por la otra, los condicionantes ideológicas establecidas por la finca también han limitado el modelo pastoral; la capa de catequistas formados parecen tener internalizada la estructura objetiva de poder a la que están sometidos; su calidad de líderes religiosos, que les provee de un cierto prestigio y poder en sus comunidades, los ha llevado, a menudo, a reproducir una jerarquía de autoridad similar a la de la finca, bloqueando el paso a nuevas generaciones de catequistas. Este problema es una variante de la tendencia a la formación de élites entre los catequistas, observada en otros lugares, que en este caso se vería reforzada por las condiciones materiales e ideológicas en que se desarrolla la vida de los campesinos.

3. La Iglesia de los Pobres en Izabal

Sobre la presencia de la "Iglesia de los pobres" en las regiones indígenas, se ha dado a conocer mucha información en los últimos años. Pero con respecto a los departamentos con predominancia de población ladina, es relativamente poco lo que se conoce. El departamento de Izabal es uno de ellos; en la década de los setenta allí tuvo lugar una experiencia de pastoral liberadora que fuera truncada por los acontecimientos político-militares al inicio de los años ochenta. Sobre ella versa la siguiente reseña elaborada sobre la base de testimonios de los protagonistas.

3.1. El contexto histórico-social

La historia actual del Departamento de Izabal lleva el sello de dos fenómenos socio-económicos producidos en este siglo. En 1904 comenzó sus actividades en la zona la United Fruit Company, abriendo grandes extensiones de selva que se convirtieron en plantaciones bananeras. Durante casi setenta años, la UFCO extrajo de estas tierras parte de las riquezas de su imperio transnacional, además de intervenir decididamente en coyunturas políticas de trascendencia como lo fue la contrarrevolución de 1954.

La empresa se fue transformando con el tiempo en un importante foco de atracción de mano de obra. De otras partes de Guatemala comenzaron a llegar corrientes migratorias, campesinos pobres que veían en Izabal una perspectiva de bienestar, no sólo por la UFCO y compañías mineras que se instalaron posteriormente, sino también por la abundancia de tierra virgen. Un campesino proveniente de Chiquimula nos cuenta:

> Cuando yo vine, en 1953, la zona estaba completamente despoblada. Las necesidades de la gente del interior les ha hecho buscar la costa, el que ha podido, ha vendido allá y aquí ha formado su hogar y está viviendo. Antes, Izabal tenía montañas vírgenes. A pesar de ciertas aparentes desventajas como la cantidad de zancudos, culebras, enfermedades, la fertilidad de las tierras siempre ha sido la razón de más peso para traer gente a Izabal.

Este segundo fenómeno marcó con rasgos particulares a los habitantes de Izabal, una población dispersa en pequeñas aldeas, desarraigadas de sus orígenes, sin una identidad propia; ha llegado pobre y continúa siendo pobre, condenada al minifundio de subsistencia combinado con salarios mal pagos en las plantaciones.

En la última década se ha incrementado la producción ganadera, en manos de poderosas empresas de exportación, que han ido ocupando las mejores tierras, trabajadas por campesinos durante años sin llegar a obtener un título de propiedad en la mayoría de los casos.La producción

minera, también en manos extranjeras, hace buenos negocios con la extracción de níquel durante unos diez años, entre 1971 y 1981 año en que se cierran las minas por los bajos precios internacionales del metal.

Izabal ha hecho rico a más de uno, pero no a muchos, pues en la actualidad el departamento está considerado entre los cinco más pobres de Guatemala. Alrededor del 70% de sus 300.000 habitantes es ladino, el resto se reparte entre los grupos indígenas chortí y kekchí, y la población negra en la costa.

Estas condiciones sociales, económicas, culturales y demográficas, han contribuido a que los grados extremos de explotación y opresión fueran en poca medida contrarrestados por la organización de la población.

Con mucha dificultad puede crecer una organización comunal, entre gente que proviene de historias y culturas diferentes, que ha llegado corrida por la pobreza y está preocupada por lograr un nivel mínimo de subsistencia. Una población bastante movible que podría arraigarse a la tierra, pero de ella ha sido despojada violentamente y empujada a suelos poco fértiles y de difícil acceso.

Lo que hace aún más complejo este panorama es la existencia de larga data de una eficiente red de control y represión en todo el departamento. La lucha contrarrevolucionaria que derrocara a Arbenz y la actividad guerrillera de los años sesenta, dejaron tras de sí una infraestructura represiva formada por comisionados militares, cuerpos paramilitares, delatores y bases militares.

En algunas regiones de Izabal, existen hasta el día de hoy verdaderos ejércitos privados al servicio de terratenientes, que operan con las mismas franquicias que las del Ejército Nacional. Este es un fenómeno que desde hace décadas está presente en la vida de la gente, atemorizándolos, obstaculizando su organización, descabezando cualquier intento de protesta, favoreciendo al atropello por parte de los terratenientes.

Tales son las condiciones que estrujan la vida del campesino de Izabal, cuyo perfil elocuente salió a luz en una encuesta realizada en la zona unos años atrás:

> Nació en Chiquimula o Zacapa.
> Analfabeto pero escucha la radio.
> Familia compuesta por seis miembros.
> Campesino.
> Cultiva menos de cinco manzanas de tierra o posee títulos de propiedad sobre su tierra.
> Tiene ingresos menores a los 2 quetzales diarios.
> Siembra maíz y frijol.
> No usa fertilizantes o insecticidas.
> Vende parte de su fuerza de trabajo a cambio de un salario.
> Lo que produce es para el autoconsumo.
> Compra en las pulperías de la misma aldea.
> Por lo menos un niño se le ha muerto y los que están vivos padecen desnutrición y enfermedades en las vías respiratorias

Su vivienda tiene techo de lámina, paredes de madera y piso de tierra; carece de agua potable y de electricidad.
Está conforme con su *status*.
Es religioso y acude con frecuencia a la Iglesia.
No pertenece a ninguna asociación y espera que el gobierno central le solucione sus problemas.

3.2. La Iglesia Católica en Izabal

Hasta 1952 el departamento de Izabal, por aquellos años una zona selvática y deshabitada, no contaba con presencia católica, salvo un misionero norteamericano al servicio de las compañías bananeras. En dicho año llegan los primeros misioneros, franciscanos expulsados de China, quienes se establecen en los pocos núcleos urbanos del departamento. A ellos les seguirán otros y poco a poco irán abarcando, con sacrificio y celo misionero, las zonas rurales del departamento. Su trabajo tendrá un carácter puramente sacramentalista, algo propio de su tiempo, pero también darán inicio a un movimiento apostólico, el "Apostolado de la Oración", con similitudes con la Acción Católica. Este movimiento, cuya principal actividad será el rezo del rosario los primeros viernes, contará como responsables a nivel de aldea a los "catequistas", campesinos pobres y sencillos que serán los directos antecesores de los Delegados de la Palabra, las raíces donde prenderá posteriormente la Iglesia de los Pobres.

Caben anotar dos datos importantes que contribuyen a comprender el desarrollo de la Iglesia en Izabal. Por un lado, la inexistencia o debilidad de tradiciones religiosas populares como se conocen en otras partes; por el otro, la temprana presencia de Iglesias evangélicas, que entran con motivo de la población negra,en su gran mayoría de origen protestante, y luego se van extendiendo hacia el interior.

Al promediar los años sesenta, llegan nuevos contingentes de misioneros de diversas congregaciones y de distintos países. En 1968, se crea la Administración Apostólica de Izabal y como Administrador es nombrado Monseñor Gerardo Flores. Es decir, Izabal aparece como jurisdicción eclesiástica autónoma el mismo año en que se produce el acontecimiento de Medellín, hecho éste que sin lugar a dudas tendrá consecuencias en el trabajo pastoral de la naciente Iglesia de Izabal.

3.3. Estructuración de la labor pastoral

La realidad socio-económica y religiosa que será el punto de partida de una pastoral sistemática, dejaba ver tremendos desafíos que se pueden resumir de la siguiente manera: una gran extensión territorial y una muy deficiente infraestructura; aldeas abandonadas, pobres y dispersas; pueblo nominalmente católico; escasez de agentes de pastoral.

De ahí que la prioridad número uno para la Administración Apostólica, fuera la urgente formación y promoción de laicos para desarrollar el trabajo pastoral.

Durante los años setenta fueron abiertos varios centros de capacitación en distintos puntos del departamento; por ellos pasarían alrededor de 500 Delegados de la Palabra hasta 1980, quienes siguieron cursos de varios años de duración.

Ya al promediar la década se observa el dinamismo producido por esta opción pastoral. La gestión de los laicos incide en dos planos: por un lado, en la animación de las comunidades, alrededor de una labor regular de evangelización y de celebración de su fe; por el otro, se percibe un paulatino acercamiento entre las comunidades de una misma zona, que toman conocimiento de sus problemas comunes, reflexionan sobre sus causas y se plantean algunas iniciativas concretas, neutralizando de esta manera, en alguna medida, el aislamiento en que se encontraban.

Simultáneamente, se va aceitando una estructura organizativa diocesana que gira en torno al Equipo Diocesano de Pastoral, compuesto por sacerdotes, religiosos, laicos y el obispo. El Equipo realiza reuniones mensuales, rotando de centro en centro parroquial, en las cuales se analiza la realidad de Izabal, se evalúan y planifican acciones pastorales y se reflexiona a la luz de la fe.

Como estructuras intermedias se van formando equipos de trabajo según distintas áreas de necesidades: evangelización, formación de líderes cristianos y catequesis, acción social y promoción de la salud, acción litúrgica y sacramental.

3.4. Primera Semana Diocesana Pastoral

En 1976 ha llegado el momento de resumir todo este proceso y marcar nuevas pautas de acción para el futuro: a fines de ese año se realiza la primera Semana Diocesana de Pastoral. Sesenta personas representativas de toda la diócesis, reflexionaron por espacio de una semana llegando a ciertas conclusiones centrales que orientarían la definición de objetivos:

—la conciencia de que todos los agentes de pastoral son extranjeros;
—la necesidad de crear y configurar una Iglesia local con ministros propios;
—la desintegración social y la carencia de sentido comunitario que se palpa en Izabal;
—la realidad de injusticia contraria al proyecto del Reino.

Partiendo de estos elementos se formula un objetivo general:

> Crear una Iglesia autóctona, integrada por comunidades evangelizadas y evangelizadoras, que se comprometan en la construcción del Reino y la promoción de una sociedad más justa y fraterna.

Para la consecución del mismo, se distinguieron tres áreas que comprendería el quehacer pastoral, cada una de ellas integradas con equipos y planes de trabajo específicos:

—*Area profética: evangelización y catequesis*

En esta área se concentran las actividades de formación de Delegados de la Palabra, Catequistas, Animadores de comunidades cristianas, así como las de producción de materiales necesarios y adecuados para la evangelización.

—*Area diacónica de la Iglesia: promoción y servicio de acción social*

En ella se asumen las tareas de promoción, orientación, desarrollo y coordinación de proyectos y actividades de orden social. El propósito es que estas actividades no devengan en nuevas formas de paternalismo, de ahí que dentro de ésta área también se implementan cursos de capacitación de promotores de salud, monitores de Escuelas Radiofónicas, amas de casa y cooperativistas.

—*Area litúrgica: celebración de la fe*

Corresponde a esta área: celebración de la Palabra en las comunidades, preparación presacramental, celebración de los sacramentos, atender las expresiones de religiosidad popular.

Estos diversos ámbitos de la pastoral, se complementan en un plan pastoral global que apunta al objetivo general recién citado. Se trata de una pastoral de conjunto, partiendo de la realidad particular de Izabal, y que se propone crear las condiciones para que los pobres sean los protagonistas de la evangelización y de los cambios que ellos mismos necesitan.

3.5. Logros y carencias

El contexto social y político también iba cambiando. El terremoto de 1976 había desnudado aún más las contradicciones que partían a la sociedad guatemalteca y la movilización popular iba despegando. A estas alturas, en Izabal existía toda una corriente de cristianos, agentes pastorales y laicos, que habían madurado su compromiso con el cambio. Las conclusiones de la Semana Pastoral significaron un espaldarazo para la línea pastoral que venía siendo implementada. Desde entonces apareció con mayor nitidez el carácter liberador de prácticas y concepciones pastorales, veamos los principales logros en ocho años.

En primer lugar, la promoción de los campesinos. Mediante su capacitación y su práctica social y pastoral, existía un buen número de laicos fogueados en el trabajo de base. Delegados, Animadores, Catequistas,

Amas de Casa, Cooperativistas y Alfabetizadores conformaban un grupo de cristianos conscientes, críticos ante la realidad y gestores de iniciativas de interés colectivo.

Su experiencia en el trabajo con las comunidades y su participación en la estructura organizativa de la Iglesia, en pie de bastante igualdad con sacerdotes y religiosos, los había capacitado como auténticos líderes en sus comunidades, sensibles a los problemas locales y activos en la búsqueda de soluciones comunes.

En segundo lugar, las comunidades cristianas como base de la estructura eclesial, además de representar un modo nuevo de vivir la fe, eran núcleos de organización en un medio caracterizado por el desarraigo, las tendencias al individualismo y la pasividad. Ofrecían un espacio donde congregarse de forma democrática, para celebrar la fe y atender a sus problemas colectivos.

Estas comunidades estaban incorporadas en un movimiento eclesial que había ido creciendo lentamente, articulando el nivel local en sectores, y estos a nivel diocesano. Un movimiento, además, que integraba a actores religiosos diversos (obispo, sacerdotes, religiosos y laicos) animados por una misma concepción: construir la Iglesia de los Pobres.

Este modelo de Iglesia no estaba aún consolidado cuando es desbaratado por conflictos intra eclesiales y la represión política, pero sus gérmenes estaban ya presentes y ellos representaban los principales logros de la pastoral de Izabal entre 1968 y 1977.

El proceso no fue parejo en toda la Administración Apostólica. Donde creció con más fuerza fue en un grupo de parroquias, cuyos agentes pastorales compartían una misma visión y serios problemas de tenencia de tierras u otros conflictos sociales en sus jurisdicciones. Hubo agentes pastorales, parroquias y algunos movimientos apostólicos, como los Cursillos de Cristiandad, que se plegaron en menor medida a la empresa pastoral, pero tampoco la obstaculizaron mayormente; incluso, en el caso de algunos organismos como Cáritas, se consiguieron cambios en su práctica, alejándose de métodos de trabajo asistencialistas y paternalistas.

Aparte de este apoyo desparejo, el proyecto pastoral contó con limitantes internas que fueron señaladas en su oportunidad por actores directos en el mismo; veamos las principales limitaciones.

Dentro del pueblo, persistió en grandes sectores una actitud de dependencia con respecto al clero; fue sobre todo la capa de dirigentes laicos la que desarrolló otro tipo de actitud, más autónoma y madura.

Otra carencia observada, fue que a muchos de los dirigentes la capacitación les sirvió como trampolín para ocupar posiciones de liderazgo local, favoreciéndose de este modo los conflictos en las comunidades.

Además, la promoción benefició principalmente a este sector de dirigentes laicos, y no tanto a las comunidades, lo cual sería un obstáculo importante tiempo después.

Dentro del equipo de agentes pastorales también se han anotado carencias; una de ellas fue la precipitación con que se trabajó en algunos

momentos, sin tener en cuenta el ritmo del pueblo, algunos planes eran pensados desde la perspectiva de los agentes y se esperaba que el pueblo actuara desde esa misma perspectiva. Esto provocaba impaciencia e irritación entre los agentes pastorales, lo que no benefició al proceso. También se ha anotado el excesivo contenido teórico del trabajo, especialmente en los inicios, algo que fue corregido con el tiempo, y la falta de conocimiento de la realidad de Izabal, de su historia, de su gente por parte de sacerdotes y religiosos extranjeros.

A pesar de todo, las anteriores carencias no fueron la causa principal de los problemas que comienza a tener el modelo pastoral desde 1978.

3.6. Conflictos intraeclesiales

A fines del año 1977, Monseñor Gerardo Flores es nombrado obispo de Las Verapaces, siendo sustituido por Monseñor Luis Estrada Petau como obispo de Izabal. Según dice un protagonista de los conflictos vividos, el nuevo obispo "en la Edad Media habría sido considerado un conservador". Su concepción y su actitud pastoral chocó frontalmente con la de su antecesor, pues desconociendo el camino hecho en ocho años, impone una visión propia de una Iglesia de Cristiandad, es decir, una Iglesia triunfalista, autoritaria, aliada al poder político y de una pastoral desconectada de la realidad social.

Los principales cambios que se le atribuyen a Monseñor Estrada serían:

—introducción en Izabal del Movimiento de Renovación Carismática, de características exclusivamente espiritualistas y, por lo tanto, en contradicción con discursos y prácticas que se venían desarrollando en Izabal;
—clericalización de los organismos diocesanos, desplazando de los mismos a religiosas y laicos;
—estímulo a instituciones y obras que manifiestan el poder de la Iglesia, como es el caso de la construcción del Palacio Episcopal; y
—poca o ninguna participación del Obispo en los cursos de capacitación de líderes, desconociendo sus necesidades y sus críticas.

La política restauradora de Monseñor Estrada provocó las consiguientes tensiones dentro del Equipo Diocesano, las que rápidamente condujeron a abiertos conflictos entre Obispo y agentes pastorales; por ejemplo, su actitud conciliadora frente a los problemas que sufrían los campesinos desalojados de sus tierras violentamente y sus buenas relaciones con el ejército, fueron enfrentando al Obispo y el Equipo Diocesano.

Como resultado directo de dichos conflictos, el modelo pastoral que de manera aún germinal se venía conformando, comienza a desarmarse.

En los años siguientes abandonan Izabal la mitad de los 12 sacerdotes y la casi totalidad de las 20 religiosas que trabajaban en la administración apostólica. Algunos fueron expulsados por el propio Obispo, otros apremiados por la represión y sin protección episcopal. De esta manera, los lineamientos y planes pastorales adoptados en 1976 son dejados de lado o pierden su fuerza por la falta de acompañamiento.

Esta coyuntura eclesial se combina con el período de represión política abierta que se inicia en 1978, lo cual significará el fin del proyecto pastoral que arrancó diez años atrás.

3.7. La persecución

Como se dijo al principio, existía en Izabal desde los años sesenta una estructura represiva que llegaba a todos los rincones del departamento mediante una red de comisionados militares. Esto quiere decir que la actividad de los cristianos a partir del año 1968, no había pasado desapercibida para los cuerpos represivos. Menos aún cuando los cristianos van tomando posición con respecto a los problemas sociales y políticos, y se comprometen por el cambio. En los conflictos cada vez más frecuentes en torno a la tierra, de alguna forma u otra los cristianos hicieron oír su voz y realizaron acciones de solidaridad, como fue el caso de la toma de un edificio municipal con motivo del desalojo de campesinos de sus tierras.

También se organizó una comisión Pro-Justicia y Paz, que cumplía un papel de denuncia de las violaciones a los derechos humanos y de apoyo a las víctimas de la represión.

No puede extrañar entonces que, desde 1975, se vinieran produciendo acciones represivas en contra de agentes pastorales y de líderes laicos; ellas eran un preludio de lo que se vivió entre 1979 y 1981, en el marco de la ola represiva desatada en todo el país por parte del ejército y cuerpos paramilitares.

Entre las acciones represivas más notorias que sufrieron los cristianos de Izabal, se pueden mencionar:

—amenazas reiteradas a agentes y equipos pastorales;
—control de los movimientos de los agentes de Pastoral;
—grabación de sus charlas;
—ametrallamiento de la casa parroquial y del centro de formación de Morales, en agosto de 1980;
—varios sacerdotes y religiosas abandonan Izabal debido a las amenazas en contra de sus vidas;
—represión salvaje en una aldea; y
—asesinato selectivo de numerosos Delegados de la Palabra.

Como broche macabro de esta campaña, el 1º de julio de 1981 son asesinados el Padre Tulio Marcelo Maruzzo y el cursillista de cristiandad

Obdulio Arroyo Navarro. El padre Maruzzo dedicó 20 años de su vida a trabajar en Izabal y era muy querido entre los feligreses con quienes había compartido su vida de pobreza y sacrificio. Los versos campesinos recogerían ese sentimiento:

> El día primero de julio, el Padre Tulio murió esto muy bien lo recuerdo, fue el año 1981, los que hicieron el secuestro, juzgados serán de Dios.
> Recuerdo cuando llegabas, allá por nuestros cantones llegabas con mucho amor, a declarar la injusticia de los ricos y del gobierno, por eso no te querían.
> El Padre Tulio no ha muerto, vive en nuestros corazones era hombre de valentía que hasta su sangre regó fue muerto como un ladrón por lo que declaró.
> Dios lo tenga en el cielo, allá en su eterna mansión un sacerdote que ha muerto, que está en triste panteón el imperialismo se alegra, este hombre era el mayor.

3.8. Conclusiones

Tres particularidades de la experiencia pastoral de Izabal, la marcan con perfiles diferentes a los otros dos casos aquí descritos.

En primer lugar, el hecho de ser un territorio recientemente poblado por gente proveniente de diferentes puntos del país, por lo tanto sin raíces culturales ni tradiciones religiosas comunes, y contar con una población geográficamente dispersa y socialmente desintegrada, ofreció un marco a la vez favorable y adverso para el trabajo pastoral.

Por una parte, Izabal representó una tierra de misión, en la que no se encontraban los obstáculos que podían presentar instituciones y tradiciones religiosas anteriores; por la otra, el desarraigo y heterogeneidad de su población, y la dispersión en que se distribuye, hicieron dificultosa la consolidación de una conciencia y de estructuras organizativas colectivas.

Los agentes pastorales detectan estos problemas e intentan medidas para responder adecuadamente, (los lineamientos emanados de la Semana Diocesana Pastoral son una expresión de ello), y en algunas zonas más que en otras, la praxis pastoral liberadora cumplió un claro papel de acercamiento entre las comunidades y cimentó una conciencia común sobre su problemática.

En segundo lugar, en Izabal se observó el desarrollo de conflictos intra-eclesiales que constituyen un poderoso freno al modelo pastoral y, a la larga, incidieron en su fracaso; pues el cambio de orientación experimentado por la Iglesia de Izabal a partir de 1978, cuando apenas estaba cristalizando el modelo, y el éxodo posterior de agentes pastorales, prácticamente llevaron a un punto cero el trabajo de una década.

Por último, el carácter de avanzada represiva que presentaba Izabal fue a la postre una limitante fundamental para el modelo pastoral liberador, en tanto éste tendía a proyectarse en el área sociopolítica. Clero, religiosos

y laicos, que fueron haciendo opciones cada vez más radicales por los cambios, estaban a la merced de los cuerpos paramilitares y su actividad fue rápidamente neutralizada. Lo que no impidió, por ejemplo, la participación numerosa de campesinos en el CUC, pero sin lugar a dudas que estaban sujetos a un control más largo y sistemático que en otros lugares.

Estas particularidades en las que debió operar una praxis pastoral liberadora en Izabal, opacaron sus logros y pusieron de manifiesto sus carencias.

Uno de los logros fundamentales fue el de la promoción del laico como protagonista central de la empresa pastoral; una carencia concatenada fue la tendencia de la capa de dirigentes laicos a separarse del proceso de sus comunidades, fenómeno que, en el contexto de Izabal, más fácilmente los puso en la mira de la estructura represiva. La desarticulación de una generación de dirigentes laicos, se produjo al unísono desde dos ángulos diferentes, por un lado, la acción de la represión, y por el otro, la reorientación de la Iglesia de Izabal hacia esquemas clericales y centralizados de trabajo pastoral.

4. Aproximación comparativa

Si bien la descripción de casos que acabamos de hacer, no es homogénea en cuanto a la información disponible o que se pueda hacer pública sobre cada uno de los casos, lo que no permite intentar la comparación estricta, creemos que las líneas gruesas sí han quedado definidas como para intentar señalar convergencias y divergencias entre ellos.

4.1. Un mismo modelo

A pesar de la diversidad, en todas las experiencias se rastrean los componentes de un mismo modelo pastoral, aquel que se ha dado en llamar la "Iglesia de los Pobres" y que resumimos a continuación.

—*Promoción del laico.* En todos los casos se constata la actuación de un nuevo protagonista en primer plano, el laico. Este ocupaba un lugar subordinado con respecto al personal religioso en el modelo de Iglesia tradicional, pero mediante su capacitación y su integración a niveles de responsabilidad en la labor pastoral, pasa a ser el principal pilar del nuevo modelo.

—*Formas organizativas comunitarias.* No es posible hablar en ninguno de los casos de "comunidades de base", como se las entiende en otros lugares de Centroamérica; pero sí se promovió la agrupación de los cristianos de manera comunitaria. Delegados de la Palabra o Catequistas tuvieron como punto de referencia primordial a "la comunidad", ella sería la unidad organizativa básica de la Iglesia de los Pobres.

—*La Biblia.* El fundamento de comportamientos y convicciones religiosos fue puesto en la Biblia. Ya sea por medio de cursos, ya sea en su manejo para la reflexión comunitaria o para la orientación personal, la Biblia empapa las experiencias pastorales estudiadas.

—*Discursos y prácticas transformadoras.* La reflexión de los cristianos desde su fe se abrió a la realidad social circundante y fue animada por representaciones y valores que llamaban a transformarla. Esa reflexión, además, fue acompañada por el análisis objetivo de la realidad; mediante cursillos permanentes los cristianos se apropiaron de herramientas que les permitieron conocer y comprender el porqué de sus problemas. Paralelamente, su práctica religiosa, además de dar cabida a lo litúrgico y al anuncio del mensaje de salvación, prestó gran atención a lo social; así el compromiso con el cambio se convirtió en criterio importante para la vida de fe.

Las repercusiones religiosas y sociales de esta nueva praxis pastoral, también dejan ver algunos trazos comunes. En todos los casos se observa como una nueva modalidad de vivir lo religioso, entre creyentes pertenecientes a grupos sociales secularmente oprimidos y marginados, va acompañada de una recuperación de la dignidad humana. Lo cual se expresa en la participación cuantitativa y cualitativamente importante de hombres y mujeres del pueblo en el trabajo pastoral, en las formas organizativas y grados de conciencia alcanzados, y en su opción concreta por las transformaciones de las estructuras que los oprimían.

De la misma forma, la organización comunitaria y abierta a la realidad social circundante, que es la base de la pastoral liberadora, funcionó, por una parte, como ámbito de encuentro y reflexión para diversos grupos populares, y, por la otra, como modelo para ensayar iniciativas de un carácter colectivo en el terreno social, como fueron las diversas formas de cooperativas y de organización campesina.

Ahora bien, los componentes del modelo pastoral liberador que hemos señalado, no se desarrollaron de la misma manera, ni con igual vitalidad en los distintos lugares. Para intentar alguna explicación a las variaciones, es necesario analizar la experiencia en su relación con: las experiencias religiosas de las comunidades con anterioridad a 1960 y el contexto social, económico y político-represivo. Cada una de estas variables y su combinación demarcan los límites dentro de los cuales un mismo modelo llega a resultados parcialmente diferentes.

4.2. Experiencias religiosas previas

En este párrafo nos referimos al conjunto de creencias y prácticas religiosas, organizaciones y actores que atendían las necesidades religiosas de los creyentes.

En el caso de La Estancia, el nuevo modelo pastoral se monta sobre la base de la Acción Católica, esto significa que ya existía un cuerpo de líderes laicos capacitados y con experiencia en la gestión pastoral; por lo tanto para ellos no fue difícil pasar a ser Delegados o Catequistas, pues sus funciones anteriores encontraban continuidad en el nuevo modelo pastoral. Así hasta la actualidad, en aquellos lugares del altiplano con fuerte presencia de la Acción Católica y donde esta ha seguido el proceso de renovación, son los actores y las estructuras de ese movimiento la base de la Iglesia de los Pobres.

En menor medida es el caso de San Esteban, allí no se conoció la experiencia de la Acción Católica con la misma intensidad, pero sí se había comenzado con la formación de Catequistas desde los años cincuenta y ellos fueron los principales protagonistas de la pastoral desde mediados de la década del setenta.

Izabal presenta un panorama completamente diferente. Cuando comienzan las primeras labores sistemáticas de parte de la Iglesia, era un territorio que se estaba poblando, los inmigrantes traían consigo las tradiciones religiosas de sus lugares de origen, pero no existían en Izabal movimientos o expresiones religiosas organizados durante generaciones. La pastoral que se inicia en los años sesenta es el primer intento de un trabajo sistemático, el cual tuvo que vencer, además de las dificultades propias de una tierra de inmigración, la inexistencia de una práctica pastoral anterior.

Ahora bien, las condiciones religiosas previas facilitaron de alguna forma la puesta en marcha y el éxito del nuevo modelo pastoral, pero también podían obstaculizarlo, puesto que un liderazgo local anterior, o bien se oponía a las reformas pastorales, o bien asumía posiciones de conducción, bloqueando a la larga el acceso de los jóvenes, y, por ende, dando lugar a conflictos.

Si bien entre los casos aquí presentados no se encuentran ejemplos donde la cofradía y la costumbre fueran dominantes (salvo en La Estancia, de la cual contamos con pocas referencias), se conoce de lugares donde dichas instituciones ofrecieron resistencia al movimiento renovador.

Donde la Acción Católica ya estaba consolidada, se observa la segunda variante que recién mencionábamos. Dado que la experiencia de La Estancia fue truncada por la represión, ha sido difícil reconstruirla y, por lo tanto, poder evaluar en qué medida se produjo este fenómeno. Pero en San Esteban, que en parte se asemeja a La Estancia y donde hasta el día de hoy se mantiene un equipo de catequistas con raíces en los años cincuenta, se perciben los conflictos entre catequistas y jóvenes a los que nos referíamos. En resumidas cuentas, la existencia previa de un liderazgo laico católico puede haber representado una importante condición para el dinamismo del modelo pastoral liberador, pero al mismo tiempo parece haber representado uno de sus límites.

Con respecto a creencias y prácticas anteriores, la praxis pastoral liberadora traía consigo un efecto secularizador. Los mismos agentes pastorales procedían en su mayoría de sociedades que estaban viviendo un rá-

pido proceso de secularización. Este hecho alimentó una actitud de distanciamiento, cuando no de rechazo, hacia prácticas y creencias anteriores; sin embargo, es preciso reconocer que las instituciones religiosas tradicionales de la cofradía y la costumbre, mantuvieron su vigencia, aunque restringida, lo que estaría indicando que responden a las demandas específicas de ciertos sectores de creyentes. Ellas prestan servicio a una variada gama de necesidades de la gente, tanto en el plano material como en el espiritual, quienes buscan la solución concreta o simbólica a sus problemas en ritos y creencias ancladas en la religiosidad popular de vertiente maya y católica.

El modelo pastoral liberador contemplaba respuestas a problemas sociales y materiales, pero según una racionalidad científica extraña a las visiones del mundo predominante entre la población campesina, en especial indígena. Nuevamente, en aquellas comunidades donde la Acción Católica ya había librado batalla con las instituciones religiosas tradicionales y había abierto espacios a un nuevo tipo de discursos y prácticas, la transición hacia los contenidos de la pastoral liberadora fue menos conflictiva.

A pesar de estas diferencias entre una y otra experiencia, existió un elemento común a todas ellas con respecto a la implementación del nuevo modelo pastoral: la tendencia acentuada, no buscada ni propuesta por los agentes pastorales, a formar una capa de líderes que se despegaban de sus bases. Una explicación de este fenómeno podría rastrearse en el hecho de que el discurso religioso liberador exigía de parte del creyente una aproximación crítica hacia la realidad social, de la cual se apropiaba en los cursillos y animaba su práctica religiosa y social. Tal dinámica fue seguida fundamentalmente por grupos relativamente reducidos de laicos, casi exclusivamente hombres, quienes fueron los protagonistas centrales de la Iglesia de los Pobres.

Por la posición que ocupan en la vida económica y social de sus comunidades, así como los conflictos alrededor de los liderazgos locales, en los que ellos participaban, estos dirigentes tendieron a formar una capa que se autonomizaba de las comunidades a las que representaban y servían.

Grupos más amplios de creyentes, si bien acompañaron el proceso, quedaron en mayor o menor medida participando de creencias y prácticas anteriores, y por ello mismo fueron descalificados por los actores de la pastoral liberadora, hecho éste que produjo algún tipo de conflictos o, por lo menos, alejamiento de parte de organizaciones como las Hermandades y Cofradías.

Por las características particulares de Izabal, este tipo de conflicto no se presentó; sí son percibidos conflictos en San Esteban, pero de poco calibre.

4.3. Contexto socio-económico y político

Junto con las condiciones religiosas y dialécticamente relacionadas con ellas, se debe considerar a los factores que conforman el contexto en

el cual opera la experiencia pastoral. En este plano aparecen diferencias más notables entre los casos estudiados. Comenzando con las condiciones socio-económicas, en los tres casos se aprecian diferencias en cómo los campesinos obtienen sus ingresos, lo que encierra particulares formas de relación de los campesinos con la tierra y con las clases propietarias de la tierra, así como distintos grados de organización por parte de los campesinos.

En La Estancia nos encontramos con campesinos que llevaban varias generaciones de arraigo a la tierra como minifundistas, actividad que combinaban con la prestación de servicios en la cabecera municipal y como jornaleros en los tiempos de cosecha en las fincas de la costa. A pesar de su condición de campesinos pobres, contaban con un importante factor: no estaban sujetos a un régimen de finca que coartara sus movimientos. En La Estancia fue posible con relativa facilidad organizar cooperativas, las que cumplieron un papel significativo por la experiencia organizativa que ellas aportaron. De la misma forma, la Acción Católica y más tarde el movimiento de catequistas, pudieron desarrollarse con un amplio margen de libertad. Además, esta capacidad de libre movimiento de los habitantes de La Estancia, les posibilitó buscar alternativas de trabajo, entrar en contacto y conocer la situación de gente de otros lugares y, cuando la hora hubo llegado, a integrarse a organizaciones populares. Es importante destacar en este sentido, que el contacto periódico con las condiciones de explotación prevalecientes en las fincas de la costa y con grupos de jornaleros de otras partes, contribuyó decididamente a la formación de una definida conciencia social en los habitantes de La Estancia que participaban en el trabajo estacional.

Muy diferente es la situación de los campesinos de San Esteban; si bien es necesario reconocer que una parte de la población del municipio vive en aldeas, con características similares a La Estancia, lo predominante es el sistema de fincas. El mozo no tiene ningún acceso a la tierra como para independizarse de la finca, el finquero prácticamente lo encadena a cañaverales o cafetales y le cierra el paso a cualquier tipo de actividad que pueda representar un peligro a la prosperidad de la finca. Los caminos para la organización social y reivindicativa estaban cerrados, y para la organización de tipo religioso estuvieron abiertos mientras los finqueros lo quisieron.

En la medida en que el cuerpo de catequistas se fue organizando, que sus integrantes fueron asumiendo el papel de líderes de sus comunidades y que comenzaron a contribuir a la concientización de sus hermanos desde la fe, el trabajo pastoral comenzó a encontrar obstáculos primero y más tarde se hizo imposible. A pesar de tales límites, la organización religiosa fue la única vía con que contaron los campesinos de San Esteban para agruparse, descubrir las causas de su situación e intentar hacer algo por cambiarla. Bajo esas condiciones, todo otro intento de organización, incluso de tipo cooperativo y para atender las necesidades más elementales, estuvo condenado al fracaso.

Izabal, por su parte, era una tierra de inmigración de reciente formación. Allí encontramos también campesinos minifundistas, que obtienen

parte de sus escasos ingresos trabajando en las bananeras, pero en Izabal se presentan dos factores que lo diferencian de los otros lugares. Por una parte el desarraigo de su población proveniente de otros departamentos del país, viviendo en aldeas dispersas y que por lo tanto dificultaban la organización de los campesinos. Por la otra, la existencia de una infraestructura represiva montada desde los años sesenta, fue un condicionante permanente de todo proyecto pastoral, promocional o político. Indudablemente que estos dos órdenes de factores se alimentaban mutuamente, estableciendo fronteras estrechas para la labor pastoral liberadora.

Estas diferencias resultantes de la operación de una misma praxis pastoral en contextos socio-económicos diferentes, adquieren mayores y paradójicas dimensiones cuando las analizamos con el telón de fondo de los conflictos político-militares.

En El Quiché, donde el proceso muestra una cierta línea ascendente desde los años cincuenta, en lo que respecta a la transformación de discursos, prácticas y organización religiosa, y al surgimiento de una organización campesina autónoma, la radicalidad del conflicto termina con la liquidación de la experiencia.

Por el contrario, en San Esteban, con un proceso mucho más difuso y condiciones objetivas poco favorables para la organización campesina, el conflicto se expresó por el control férreo de la represión y los finqueros sobre el campesinado, con más bien aislados casos de violencia. Allí, la experiencia pastoral liberadora no desapareció, ni en las convicciones que la alentaron, ni en sus actores principales. Pareciera que a pesar del grado alto de conflictividad latente generada por el sistema de finca, las pocas posibilidades existentes de que ella encuentre cauce en un enfrentamiento abierto, funcionan como una especie de protección del modelo pastoral liberador. Este, si bien no puede desarrollarse como en los años setenta, está en condiciones de ser retomado por sus protagonistas y adecuado a la realidad actual.

En Izabal, por último, una experiencia pastoral joven, que conlleva la radicalización política de una parte de sus protagonistas, donde la organización campesina autónoma también tuvo condiciones de surgimiento y de acción, los conflictos político–militares y la actitud retardataria de la jerarquía eclesiástica de Izabal desde 1978 en adelante, contribuyeron a resultados similares a los de La Estancia.

De esta forma, creemos que se puede intentar comprender los diversos caminos trazados y la complejidad de fenómenos religiosos, sociales y políticos, en las que se desarrollaron las diversas experiencias de pastoral liberadora en el campo guatemalteco de la década de los setenta. La articulación entre carencias inherentes al modelo con condiciones sociales objetivas en las que se desarrolló, constituyó la barrera que hizo imposible su persistencia en el tiempo. Sus propuestas siguen manteniendo vigencias en la actualidad, el revisar autocríticamente la experiencia pasada y buscar nuevos caminos para su realización son los desafíos del presente.

Capitulo IV

EL TRABAJO DE PASTORAL Y LA INSTITUCIONALIZACION DE LA IGLESIA CATOLICA EN LA ACTUALIDAD

Han Siebers

1. La coyuntura de la sociedad guatemalteca

Desde 1984, el desarrollo político en Guatemala se caracteriza por la continuación de la guerra contra las organizaciones político-militares, por el alimento del sistema de control de la población y por la creación de una nueva fase en el proceso contrainsurgente: la apertura política.

Los militares reconocieron que la política de contrainsurgencia no podía lograr sus metas basada solamente en una estrategia militar, según lo expresara el ministro de defensa, general Héctor Gramajo, en un discurso el 12 de agosto de 1987 (1). En el fondo de la confrontación militar, existe un conflicto social que, según los militares, no sólo tiene una naturaleza ideológica, en el marco del enfrentamiento Este-Oeste, sino que también tiene relación con las condiciones de miseria y marginación que sufren los sectores mayoritarios del país. Es en este marco, que los militares promueven una convergencia entre los cuatro factores de poder —económico, social, político y militar— en una estrategia nacional que trata de responder ante estos problemas (2).

Dicho planteo implica el retiro de los militares de la escena política pública y la instalación de un gobierno civil buscando la estabilidad del Estado, y la creación de mecanismos que fomentan un cierto consenso social. El ejército se sitúa en un segundo plano, en una función de control del gobierno civil. Un oficial opina en este contexto:

> Cuando la institución (militar) encabezó el gobierno, se desgastó de una manera tremenda. En esos años no teníamos la capacidad que tenemos

1. Inforpress Centroamericana, *Centro América 1988. Análisis económicos y políticos sobre la región. Centro América, Belice, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panamá,* Guatemala, 1988, pág. 93.
2. *Idem.*

ahora de trabajar, porque el Ejército estaba presionado por las circunstancias y realizaba un trabajo que no es el que le corresponde. Ahora, la misión del Ejército es clara y está plasmada en la Constitución de la República. Nosotros no somos deliberantes y tampoco tenemos porqué estarle diciendo al gobierno, que fue electo por el pueblo, lo que debe o no debe hacer. (...) El Ejército de Guatemala tiene la gran responsabilidad en este momento de darle al pueblo lo que el pueblo quiere (3).

El primer paso en esta dirección consistió en la realización de elecciones para la Asamblea Nacional Constituyente en julio de 1984. La transición hacia un gobierno civil se hizo efectiva mediante las elecciones generales de noviembre de 1985, las cuales se realizaron en forma relativamente libre, siendo ganadas por los demócrata cristianos con amplio apoyo del electorado.

Vinicio Cerezo Arévalo comenzó su mandato presidencial el 14 de enero de 1986. El primer problema que el nuevo gobierno tuvo que enfrentar, fue el de la crisis económica, expresada en la caída de un 22,6% del ingreso por habitante entre 1981 y 1986, la reducción de la inversión pública y privada entre 1980 y 1986 de respectivamente 58% y 29%, la fuga de capitales en este mismo período estimada entre US$ 1.300 y 2.000 millones y una deuda externa de US$ 2.522 millones en 1986 (4). Si a ello añadimos la extrema desigualdad en la distribución del ingreso (5), se puede comprender que la situación económica y social del grueso de la población era muy grave.

Con el fin de reactivar la economía, el gobierno busca la cooperación de los militares, los empresarios, los terratenientes y la comunidad internacional. También implementa una política económica de tipo monetarista sin mayor intervención del Estado, creando buenas condiciones para la iniciativa privada y excluyendo todo tipo de reforma económica estructural.

Mediante su Programa de Reordenamiento Económico y Social, intenta estabilizar la economía nacional congelando la inflación, la caída de las reservas monetarias internacionales y el tipo de cambio. Para ello fue

3. 'No queremos más golpes', en: *Crónica*, Año 1, No. 43, 22-28 de septiembre de 1988, pág. 13.

4. AVANCSO, *La política de desarrollo del Estado guatemalteco 1986-1987*, Guatemala, 1988, pág. 11 e Inforpress Centroamericana, *Centro América 1987*, Guatemala, 1987, pág. 21.

5. Distribución del ingreso en porcentajes:

	1970	1984
20% más ricos	46,5	56,5
30% encima del medio	29,3	24,9
30% debajo del medio	17,4	13,5
20% más pobres	6,8	4,8

Fuente: AVANCSO, *op. cit.*, pág. 14.

necesaria la aplicación de una estricta disciplina fiscal y crediticia impuesta por el Banco de Guatemala al gobierno y a través de medidas graduales de desmonetización de la economía (6).

Tales medidas dieron sus frutos, se logró la estabilización monetaria, y en 1986, por primera vez en los últimos años, el Producto Interno Bruto no cayó, indicando las cifras correspondientes a 1987 un crecimiento de 2,5% (7). Sin embargo, Inforpress Centroamericana anota, por una parte, que dicho incremento no alcanza para compensar el crecimiento de la población, que fue de 2,7% y, por la otra, el éxito gubernamental se debió sobre todo a condiciones externas favorables, tales como el alza en la cotización del café, la reducción de los precios de petróleo, la baja en las tasas internacionales de interés y el repunte del flujo de financiamiento externo (8).

Pero el aspecto al que debemos prestar más atención, es el de qué beneficio recogieron los sectores populares de los buenos resultados económicos. Los indicadores de su situación socio-económica nos hablan de un desmejoramiento: el consumo real por habitante no creció; los precios subieron en 1986 y 1987 en 37% y 12,3% respectivamente, el desempleo y el subempleo afectan al 62% de la población económicamente activa (9).

En el marco de una creciente dependencia del financiamiento externo (10), el gobierno también cosechó éxitos al modificar la imagen del régimen en el exterior. Durante el período de violencia, Guatemala había ganado la reputación de un país con graves violaciones de los derechos humanos, lo que favoreció su aislamiento internacional. El funcionamiento de instituciones democráticas estimuló el flujo de capitales de instancias como el FMI y el Banco Mundial, y desde países como Alemania Federal y los EE.UU. La política de 'neutralidad activa' en los conflictos centroamericanos, ha contribuido al mejoramiento del prestigio internacional del gobierno guatemalteco, el cual ha jugado un papel bastante decisivo en la realización de los acuerdos de Esquipulas II. Pero en enero de 1988 la Comisión Internacional de Verificación y Seguimiento comprobó que Guatemala misma no estaba cumpliendo con varios renglones de lo acordado y que la situación de los derechos humanos continuaba siendo inquietante (11).

6. *Ibid.*, pág. 30.
7. Inforpress Centroamericana, *Centro América 1988..., op. cit.*, 1988, pág. 70.
Crecimiento del Producto Interno Bruto por porcentaje:

1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987
3,7	0,9	–3,7	–2,6	0,5	–1,0	0,4	2,5

8. *Ibid.*, pág. 68.
9. *Ibid.*, págs. 79-80.
10. *Ibid.*, pág. 81.
11. *Ibid.*, pág. 101.

La capacidad diplomática y mediadora del presidente Vinicio Cerezo en el campo internacional, no corre con similar suerte cuando se trata de negociar con los núcleos de poder económico al interior de Guatemala. Ha ofrecido a terratenientes y empresarios un programa de privatización de empresas estatales, una nueva legislación para la inversión extranjera, incentivos a la exportación de productos agrarios no tradicionales y garantías de que el Estado no intervendrá en el mercado. Pero a pesar de esto, y de todos estos beneficiosos éxitos económicos parciales, esos sectores no muestran mucha voluntad de apoyar al gobierno. Cerezo procura, sobre todo, una alianza con los sectores de la industria y de la exportación de productos agrarios no tradicionales, pero ha encontrado mucha resistencia de parte de los agroexportadores tradicionales, los que todavía ocupan una posición dominante en el Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales Industriales y Financieras (CACIF) y la Unión Nacional Agropecuaria (UNAGRO) (12).

Los conflictos giran en torno a los tímidos intentos, por parte del gobierno, de complementar la estabilización económica con una política de reactivación económica, como lo indica el Programa de Reorganización Nacional (PREN). Este programa, que promueve la inversión pública, significaría un aumento de los gastos públicos, y el que ni CACIF ni UNAGRO están dispuestos a pagar. De este modo, se hace comprensible su resistencia efectiva contra el aumento de las tarifas de energía eléctrica en un 40%, en enero de 1988; su empeño para que se cancelara el contrato con la Societé Genérale de Surveillance que fiscalizaba el comercio exterior y, sobre todo, el paro empresarial realizado en setiembre de 1987 contra el Programa de Reorganización Fiscal (13). Las reformas fiscales sólo intentaban contrarrestar la evasión de impuestos, pero encontraron un ataque frontal por parte de CACIF y UNAGRO, los que finalmente aprobaron las medidas, no sin antes que Cerezo garantizara que no habrá de impulsar una reforma agraria, ni habrá de nacionalizar la banca, como tampoco el comercio exterior.

En el plano de la política social, encontramos en el mismo Programa de Reorganización Nacional que no solamente se trata de reactivar la economía, sino también de responder a la 'deuda social' que, según el gobierno, en los últimos diez años asciende a 5 mil millones de quetzales (14).

En el PREN aparecen formulados nueve proyectos sociales para responder a las necesidades de agua, tierra, caminos, vivienda, alimentos, educación, etc., con un costo total de Q508,2 millones (15). Pero hasta la fecha, muchos de estos proyectos no han sido concretados debido a la falta de recursos y de capacidad ejecutiva por parte del Estado.

12. *Idem*, pág. 82. El Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF) y la Unión Nacional Agropecuaria (UNAGRO), son las organizaciones empresariales más importantes del país.
13. Inforpress Centroamericana, *Centro América 1988..., op. cit.*, pág. 90.
14. *Ibid.*, pág. 86.
15. *Ibid.*, pág. 88.

El proyecto que más atención ha recibido es la venta de tierras a campesinos con la mediación del Estado. Hasta 1988 se habían efectuado operaciones de este tipo, que habían beneficiado a 2.150 de familias, un muy reducido porcentaje de los campesinos sin tierra que en 1980 sumaban 420.000, hecho que demuestra las enormes limitaciones de este proyecto.

La puesta en marcha de proyectos sociales y económicos se plantea a través de planes de desarrollo cuya prioridad es la organización de la base social. El gobierno promueve la formación de Consejos de Desarrollo a nivel nacional, regional y departamental con la participación de representantes de diversas instancias gubernamentales y departamentales, de las asociaciones de empresarios, organizaciones de trabajadores y organismos no gubernamentales. Esta estructura de consejos puede permitir al Estado, y al partido oficial en especial, el control desde arriba de las iniciativas en el terreno social. Sin embargo, hasta el momento han existido muchas dificultades para que estos planes se concreten, entre otras, el hecho de que la Corte de Constitucionalidad haya declarado inconstitucionales los intentos de crear Consejos de Desarrollo a nivel local y municipal (16).

En el terreno del movimiento popular, la apertura política permitió que diversos sectores sociales intentaron aprovechar los espacios abiertos, aunque limitados, para organizarse. El gobierno y el ejército han hecho saber que se permitirán aquellas organizaciones que cooperen con los planes oficiales de democratización, advertencia que ha sido acompañada, en un principio, con un nivel de represión selectiva, pero que en los últimos tiempos asume formas muy semejantes a las del pasado reciente.

Según Inforpress, en 1987 el promedio de casos de violencia política ha sido de tres por día (17), y entre 1986 y 1988, 60 dirigentes populares han sufrido persecución, a veces hasta la muerte. La masacre de El Aguacate, Chimaltenango, a fines de 1988, y el número de 2.462 casos de violencia política en 1989 —incluyendo 1.192 asesinatos—, indican a las claves del recrudecimiento de la represión (18).

A pesar de este clima represivo, el esfuerzo organizativo y la movilización popular se ha observado en diversos ámbitos. Uno de ellos es el del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), el cual no ha cesado durante el gobierno de Cerezo, en sus acciones para que se haga justicia en los incontables casos de desaparecidos y asesinados bajo las dictaduras militares.

Pero el gobierno y el ejército no están dispuestos a permitir que se investiguen las violaciones a los derechos humanos del pasado, incluso, para mayor seguridad al respecto, antes de entregar el mando a la Democracia Cristiana, los militares confeccionaron una ley que excluye toda investigación jurídica en su contra.

16. *Ibid.*, pág. 113.
17. *Inforpress Centroamericana*, no. 772, 21 de enero de 1988, págs. 11-13.
18. Inforpress Centroamericana, *Centro América 1988..., op. cit.*, pág. 109; *Inforpress Centroamericana*, no. 874, 15 de febrero de 1990, pág. 10.

El movimiento sindical por su parte, todavía está en una fase germinal de organización con muchos problemas por resolver. Se trata de un movimiento fragmentado en numerosos sindicatos con una gran diversidad ideológica, los cuales abarcan apenas al 10% de la población económicamente activa. Además, está huérfano de una capa de líderes capacitados y con experiencia, debido a los golpes sufridos durante los años de violencia, represión que aún hoy se manifiestan en el secuestro de líderes sindicales.

Estas dificultades básicas del movimiento sindical, no han impedido que alcance importantes niveles de lucha y que tome en sus reivindicaciones los intereses de amplios sectores sociales. Desde 1984, se comprueba un aumento del número de sindicatos que no solamente levantan exigencias salariales, sino que también demandan al gobierno medidas en favor de los sectores populares, como por ejemplo, la legislación de precios —tope para los productos de la canasta básica.

Otro actor destacado del movimiento popular lo conforman las organizaciones campesinas, como por ejemplo el Movimiento Pro Tierra, alrededor del sacerdote Andrés Girón, con unos 60 mil afiliados y el Movimiento Tecún Umán dirigido por el también sacerdote Carlos Dubón, con 20 mil miembros (19). Justamente esta presencia masiva y militante del campesinado en el escenario político, ha preocupado al gobierno y a los militares, lo que ha contribuido, por un lado, a que estos movimientos se beneficiaran con la adquisición de tierras según los programas de gobierno, y por el otro, a que se ajustara el control sobre ellos, llegándose en algunas ocasiones a actos de abierta represión. También en este terreno ha reaparecido el Comité de Unidad Campesina, cuya exigencia fundamental es la realización de una verdadera reforma agraria. En enero de 1989 el CUC movilizó a miles de trabajadores del campo exigiendo el argumento del salario mínimo de 3.20 a 10 quetzales por día, sin lograr este objetivo.

El paso más importante que se ha dado en el proceso hacia la unificación del movimiento popular, es la formación, en diciembre de 1987, de la Unidad de Acción Sindical y Popular (UASP) que aglutina a todas las organizaciones sindicales —salvo las del sector público y la central socialcristiana—, a la organización estudiantil y el CUC. A través de diversas medidas de movilización y presión, de las que participaran vastos sectores de trabajadores, la UASP llegó a un acuerdo con el gobierno, cuyos logros más importantes fueron: el congelamiento de los productos de la canasta básica, el cumplimiento de las leyes de tierras ociosas, el acceso al crédito para pequeños y medianos agricultores, el ajuste salarial de Q50,00 para los trabajadores del sector privado, la promoción de convenios colectivos por parte del Ministerio de Trabajo, el ajuste anual de los salarios en el sector público y la creación de una comisión que investigue la violación de los DDHH. Pero hasta la fecha el gobierno no ha cumplido con el acuerdo.

19. *Ibid.*, pág. 108.

El movimiento revolucionario mantiene una actividad militar permanente en el norte de El Quiché, y de Huehuetenango, en Sololá, en el Petén y en el sur de Quetzaltenango y San Marcos. Lo más significativo del presente período es su planteo reiterado de diálogo con el gobierno, lo que se concretó por primera vez en las conversaciones que sostuvieron representantes del gobierno y la URNG en Madrid, en octubre de 1987.

En esa ocasión y en diversas declaraciones hechas públicas, el movimiento revolucionario ha expresado varias propuestas para una solución del conflicto por medio del diálogo. En marzo y abril de 1990 la Comisión Nacional de Reconciliación y la URNG realizaron conversaciones en Oslo, Noruega.

La URNG exige el respeto a los derechos humanos, la disolución del sistema de control de los sectores populares, y, sobre todo, un diálogo nacional amplio con participación de todos los sectores y fuerzas sociales y políticas. Sin embargo, el ejército hizo saber que la URNG debe entregar sus armas para integrarse a 'la vida política'. Desde entonces la lucha armada se ha intensificado.

El nivel de organización y de movilización que presentan los sectores populares, ha preocupado sobremanera a las clases dominantes ya sensibilizadas por las tímidas reformas intentadas por Cerezo. Ni el gobierno ni el partido demócrata cristiano logran consolidarse como fuerzas rectoras del proceso político. Dentro del ejército persisten las corrientes golpistas, al parecer encabezadas por el grupo de oficiales denominados "oficiales de la montaña", quienes han estado a cargo de la lucha directa contra la guerrilla, conocidos por su inconformidad con la apertura política y la línea dura contra toda actividad que favorezca la organización del movimiento popular. El sector terrateniente habría encontrado eco en esta fracción militar, que protagonizó el intento de golpe el 11 de mayo de 1988; si bien el golpe no llegó a concretarse, el intento sirvió para que se intensificara de ahí en adelante la represión.

Un año más tarde vuelve a darse la intentona en momentos en que diversos sectores sociales, políticos y religiosos hacían esfuerzos denodados para lograr el diálogo nacional. Todas las expectativas de que se profundizara el proceso democrático quedaron congeladas y se dio una vuelta más a la tuerca represiva.

El propósito demócrata cristiano de construir un modo de dominación política basado más sobre el consenso de los sectores populares que sobre su represión, ha fracasado hasta el momento. Su política social y económica no ha respondido a las urgentes demandas de una población que día a día ve deteriorar sus condiciones de vida y que se organiza en defensa de sus más elementales derechos. La apertura política y los consejos de desarrollo no han convencido a los sectores populares de dar su apoyo al orden social existente. Por otro lado, los viejos y poderosos núcleos del poder económico, y los recalcitrantes sectores del ejército, achican permanentemente su margen de maniobra y bloquean soluciones y avances políticos. Desde la cuerda floja, el Presidente Cerezo ve cómo los conflictos sociales y polí-

ticos crecen, y cómo su partido y proyecto se descomponen al mismo ritmo.

2. Modificaciones importantes en el campo religioso

Las condiciones económicas, sociales y políticas condicionan la acción de la Iglesia Católica en la sociedad y en el campo religioso. Progresivamente, a partir de 1984, el trabajo pastoral de la Iglesia Católica fue retomando actividades que habían sido suspendidas y recuperando áreas de trabajo abandonadas. Pero dentro del campo religioso, ni la composición, ni la correlación de fuerzas eran las mismas que unos años atrás.

Parte de la feligresía católica se había incorporado a las iglesias evangélicas, sobre todo de tipo pentecostal, que habían multiplicado su presencia en todo el país pero de forma más notable en el campo, llegando a ocupar una posición predominante en muchos lugares. En las filas católicas se observaba el avance de las corrientes carismáticas y de las antiguas instituciones del catolicismo popular.

Todo ello significa que durante los años en que imperó la violencia, se produjeron modificaciones tanto a nivel de las demandas como al de las ofertas religiosas, las cuales imponen condiciones ineludibles para el accionar de la Iglesia.

2.1. Conciencia social y nuevas demandas religiosas

·Además del deterioro sustancial en las condiciones materiales de vida, fueron los largos años de fiera represión los que provocaron cambios en la conciencia colectiva de vastos sectores populares, incidiendo directamente en los diversos tipos de demandas religiosas predominantes hoy día en el campo religioso.

La principal secuela dejada por la violencia y la inseguridad, a nivel de la conciencia individual, reforzada por el control posterior, es el miedo, miedo a expresar abiertamente lo que se piensa y a intentar actuar de forma disonante con el medio. La dolorosa experiencia ha provocado problemas psicológicos, traumas que frenan la actuación de la persona y alimentan la desconfianza con sus semejantes.

En el plano colectivo, la memoria del terror contribuye a debilitar aún más los vínculos comunitarios, sobre todo en aquellas regiones y localidades donde la vida social fue gravemente trastocada por el proceso político, dividiendo a la comunidad en bandos antagónicos. Allí, el proceso de restablecimiento de la vida social, se hace más lento o se bloquea por la desconfianza imperante entre los pobladores. La desconfianza va a frenar la comunicación y las prácticas sociales. A menudo y en diferentes puntos del país, se puede comprobar que entre los problemas más serios

que indica la gente, se encuentran la falta de solidaridad entre los vecinos, la despreocupación por las tareas comunales y viejos rencores que los dividen.

Este fenómeno tiene consecuencias mucho más graves en las regiones indígenas, donde la comunidad representaba un cierto grado de unidad social y cultural, base de la identidad étnica, la cual tiende a degradarse de forma más o menos rápida. La estructura represiva, intacta a pesar de la 'apertura política', llega, a través de los comisionados militares, hasta el último rincón de las aldeas, estimulando la delación, la intriga y por ende, la desunión.

Bajo estas condiciones sociales, tiende a desarrollarse un tipo de conciencia social pautada por el individualismo, la indiferencia por lo social, el rechazo de todo aquello que huela a política y la búsqueda de protección y amparo. Para muchos, será la participación en organizaciones populares y en la lucha reivindicativa la que conduce a la persecución y a la violencia. Estas experiencias traumáticas han sido las que han causado una actitud escéptica sobre las posibilidades de cambiar la realidad social o aún a un rechazo de todo aquello que huela a política.

En la medida en que dichos rasgos son predominantes en la conciencia colectiva, favorecen la generación y difusión de ciertas demandas religiosas marcadas por el individualismo, la necesidad de experimentar el poder milagroso de Dios. El espiritualismo podemos caracterizarlo como un fenómeno religioso orientado exclusivamente hacia lo sobrenatural, sin analizar la realidad diaria en términos propios de la realidad social y deslegitimando una praxis social por parte de los fieles.

Este fenómeno se observa principalmente en las regiones que sufrieron un alto grado de violencia y entre personas con un bajo o inexistente nivel de participación en organizaciones populares o religiosas. Ellas se sintieron objetos de fuerzas irracionales, que irrumpieron en sus vidas con el mismo desbocado ímpetu de las catástrofes naturales. En la medida en que no participaban en o fueron cortados sus vínculos con instancias de reflexión sobre la realidad —lo que hubiera permitido restituir un cierto sentido sobre la misma, al conocerse las causas objetivas de lo que estaba sucediendo— esas personas volcaron sus esperanzas en fuerzas sobrenaturales, capaces de contrarrestar el poder y la destrucción que la violencia ejercía sobre sus vidas.

2.2. Ofertas religiosas novedosas

Mientras el contexto social y político alentaba un determinado tipo de demandas religiosas, se producía un vacío de mensaje religioso liberador que acompañara las duras vivencias de los creyentes. El trabajo de pastoral liberadora, que pudiera haber roto el espiritualismo vinculando la fe y la vida, lo religioso y lo social, no logró hacerlo por dos razones.

Primero, el trabajo de pastoral liberadora en los setenta atendió insuficientemente a las demandas religiosas de la gente. Se planteó lo religioso como un fenómeno comunitario que hay que modificar según las necesidades de una transformación de la realidad social. Este planteo dejó un espacio abierto a las iglesias pentecostales respondiendo a las demandas de una experiencia puramente religiosa e individual de los fieles.

Segundo, el marco actual del miedo y del control muchas veces no permite la vinculación de la fe y la vida, de lo religioso y lo social en reuniones de reflexión común. Existe una estigmatización de concepciones, prácticas y metodologías pastorales liberadoras; de esta manera, la relación entre fe y realidad social no sólo no fue alimentada, sino que también se volvió 'peligrosa'.

La experiencia religiosa que propagan las corrientes pentecostales, desde del evangelismo, durante varios años han tenido más éxito, articulándose adecuadamente con las demandas religiosas populares recién descritas. Ya el capítulo dos indicó algunos elementos explicativos sobre el crecimiento del pentecostalismo en los primeros años de los ochenta, elementos como el retroceso de la Iglesia Católica en el campo religioso, la convergencia con los intereses del estado, el apoyo que reciben las iglesias pentecostales desde los Estados Unidos y el hecho de que el ser miembro de una iglesia pentecostal da una cierta seguridad en medio de la violencia. En la apertura política hay que explicar este crecimiento refiriéndose sobre todo al hecho de que hasta cierto nivel el pentecostalismo responde a las demandas religiosas y sociales de tipo espiritualista.

El pentecostalismo se caracteriza por la relación del individuo con el 'espíritu' de Dios, una relación íntima y desligada del entorno social y material, en la que los creyentes encuentran seguridad y consuelo. Esto se efectúa a costa de evadir su realidad concreta, una realidad tan dura y difícil que la gente muchas veces no quiere integrar en forma directa en su experiencia religiosa. Pero al mismo tiempo la evasión produce sentido sobre la compleja y dramática realidad en la que están inmersos, a ello contribuye un discurso que sostiene la división y el antagonismo entre lo sagrado y lo profano, entre el orden inmutable y el desorden caótico, entre el bien y el mal, entre Dios y el diablo. El contacto con el 'espíritu', que los creyentes logran en medio de ritos cargados de emocionalidad y experiencias extáticas, confirma y alimenta la relación existencial con lo sagrado, fuente primordial de poder del cual carecen los creyentes en sus vidas cotidianas. Lo sagrado aparece como un poder omnipotente que rescata a los creyentes del caos y de la miseria del mundo.

Además de esta seguridad en el plano del individuo, estos movimientos religiosos cumplen la función de promover una cierta integración social, de la cual también estaban huérfanos los creyentes. Un tipo de integración totalmente nueva y que no favorece la reconstitución de la comunidad, pues el individuo se incorpora a un grupo de creyentes aislándose del resto de su aldea, comarca o barrio; adquiere una nueva identidad social frente a sus hermanos que son 'idólatras' y 'pecadores'.

La actitud de la Iglesia Católica con respecto al pentecostalismo evangélico, por mucho tiempo ha mantenido una posición de rechazo cerrado, sin comprender a cabalidad las condiciones sociales y religiosas que favorecen su crecimiento, manejando aún de manera demasiado simple el argumento de la "intervención foránea" (20).

La necesidad de integración social y las demandas religiosas recién descritas explican también la participación de los creyentes en prácticas religiosas católicas como las misas, las procesiones, las celebraciones de los sacramentos, etc. Son todas expresiones de la vida comunitaria en que la religión, como núcleo simbólico, forma parte. Participar en estas prácticas es una manera de confirmar la vida comunitaria que mucha gente está buscando.

La revitalización de la religiosidad popular como la representada por las cofradías y la costumbre, también se debe por la demanda de una relación con lo divino y a la necesidad de afirmar la vida comunitaria. Testarudas tradiciones religiosas, empapadas de formas sincréticas que amalgaman lo maya y lo cristiano y que se las creía agonizantes en algunos lugares, demuestran su vitalidad asumiendo las necesidades religiosas de los fieles en tiempos de penuria.

En las diversas expresiones de la religiosidad popular católico-maya, se encuentra un mayor énfasis en lo comunitario y en una relación con lo divino mediatizada por el contexto natural y social, sea por la ofrenda y por el favor solicitado, sea por tiempos y lugares específicos donde la relación se realiza. En el caso de aquellos que participan de hermandades o cofradías, o que simplemente practican las devociones populares de largo arraigo, en cierta forma están recuperando formas de integración social que les eran propias a su cultura y su comunidad. Es una afirmación de la comunidad que existía ya desde hace mucho tiempo y no una socialización en grupos nuevos aislados de la comunidad tradicional como en el caso del pentecostalismo.

De esta forma, la recomposición del trabajo pastoral de la Iglesia encontró condiciones difíciles y nuevas en el campo religioso, que exigirían a partir de 1984 nuevos estilos y concepciones de trabajo.

3. Caracterización de la pastoral católica desde 1984

El proceso social y político a partir de 1984, marcado por las contradicciones y ambigüedades ya anotadas, y las transformaciones acaecidas dentro del campo religioso, establecieron las coordenadas dentro de las cuales la pastoral de la Iglesia debió encontrar su cauce, condicionando de este modo su éxito o su fracaso.

20. Esta interpretación es la predominante en la Carta Pastoral de Monseñor Próspero Penados, del 6 de enero de 1989, *La Iglesia Católica en Guatemala. Signo de verdad y esperanza*, págs. 13-19.

3.1. Tendencias pastorales actuales

En la realidad se constata un panorama complejo y heterogéneo; actores, concepciones y prácticas de la década pasada continúan influyendo en el trabajo pastoral, pero la convulsión que remeció a la sociedad entre 1978 y 1984, ha contribuido a desdibujar límites entre las tendencias pastorales, antes demarcados con mayor claridad y a potenciar fenómenos hasta entonces marginales.

La crisis social y política se fue desplegando a través de acontecimientos y situaciones difíciles y desconocidos, que se sucedieron de manera vertiginosa. La capacidad operativa por parte de la Iglesia, en particular de agentes e instituciones identificadas con la pastoral liberadora, para dar respuesta a las nuevas situaciones, quedó muy menguada. Además, las diferencias en discursos y prácticas pastorales fueron dramáticamente relativizadas por la desaparición, la matanza y la persecución de grandes contingentes de campesinos.

El panorama de conceptos pastorales es muy amplio, pero las prácticas diferentes que ellos pueden realizar son limitadas. Este hecho se debe a la coyuntura social y política que implica una fuerte limitación de lo que se puede hacer, y a los rasgos de la conciencia colectiva que orientan por gran parte las prácticas. Es decir que hay una convergencia en las prácticas con diferentes intenciones de las diversas tendencias de pastoral. Lo principal es la diferencia de los conceptos y las perspectivas con que se hacen estas prácticas.

La categorización de tendencias de pastoral que aplicamos, tiene un carácter provisional porque el trabajo de pastoral que se realiza después de la ola de violencia todavía no es muy consolidado o fijo. Son tendencias que tienen un carácter de transición. Las respuestas ante la situación social y religiosa, están marcadas por los mismos trazos de la urgencia y la improvisación. También es cierto que muchos agentes o fieles no se encuentran exclusivamente en una de las tendencias. Hay muchas posiciones intermedias.

En la actualidad, cuando la Iglesia está obligada a repensar su labor pastoral, ante los nuevos desafíos de la realidad social y del campo religioso, no podrá obviar los diversos rumbos pastorales a su interior que favorecen o dificultan la tarea.

3.1.1. La tendencia de pastoral carismática

La demanda religiosa de tipo espiritualista no solamente se expresa en el crecimiento de las iglesias pentecostales. Esta demanda influye hasta cierto nivel en todo el campo religioso, incluso en el trabajo de los agentes y grupos católicos. El pentecostalismo está presente en la Iglesia Católica por medio de una tendencia de pastoral carismática. Es correcto hablar de una nueva tendencia de pastoral católica, porque se trata de grupos cató-

licos importantes con un conjunto de prácticas y representaciones religiosas y sociales similares a las prácticas y representaciones pentecostales, pero que están dentro del campo católico. Este conjunto de prácticas y representaciones eran muy distintas, tanto el de la tendencia de pastoral liberadora como el de la tendencia de pastoral sacramentalista.

Esta tendencia la encontramos sobre todo en el Movimiento de la Renovación Carismática y hasta cierto nivel también en el Movimiento Neo-Catecumenal. El Movimiento de la Renovación Carismática, al igual como en la mayoría de las iglesias pentecostales, proviene de misioneros de los EE.UU. Se inició en la segunda mitad de los años setenta en aquel país con grupos de oración, tratando de vivir según los lineamientos de las primeras comunidades cristianas. A pesar de su carácter anti-intelectual, es notable que los primeros grupos se formaron en algunas universidades. Desde su inicio este movimiento tenía contactos estrechos con las iglesias pentecostales (21).

El Movimiento Neo-Catecumenal tiene su origen en España y trata de retomar la vida cristiana de las comunidades cristianas primitivas. Enfatiza la conversión personal e individual como decisión consciente a través de una serie de etapas 'catecumenales'. La actitud en general es muy elitista. Se ven como elegidos y como cristianos más auténticos que la masa católica (22).

El discurso religioso de estos movimientos muestra los rasgos de la oferta religiosa pentecostal expuestos arriba. Su fundamentalismo se expresa en el papel preponderante de las Escrituras en el discurso religioso. Además, la interpretación de las Escrituras se caracteriza por una lectura literal, rígida y moralista. También existe un énfasis en el contacto personal de los fieles con Cristo o Dios. El fenómeno de las revelaciones juega un papel preponderante. Muchos fieles cuentan que Cristo les ha llamado a predicar su Palabra y a dar un ejemplo moral para los demás. Esto significa que el concepto religioso es muy individualista.

Las prácticas más importantes de estos grupos son las reuniones de estudio bíblico y las celebraciones. Estas celebraciones se caracterizan por sus canciones, sus bailes, su aspecto emocionante, su alegría y su énfasis en la presencia del Espíritu. Es decir, tienen características similares a las celebraciones de las iglesias pentecostales.

La estabilidad social se plantea a partir de la estabilidad personal. Y esta estabilidad personal se alcanza por medio de un estilo de vida puritano, laborioso y austero. El fundamentalismo se enfoca en la salvación personal por medio del contacto personal con Dios que se opone al mundo. El último se refiere al caos, al pecado y al hombre que sólo puede salvarse por medio del encuentro con Cristo y con Dios. Es decir, hay un fuerte

21. M.C. Díaz de la Serna, *El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*, México, 1985, págs. 43-45, 63.
22. Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica, *La Iglesia en Centroamérica. Guatemala, El Salvador y Honduras. Información y análisis*, México, 1988, pág. 58.

desprecio de lo histórico, del mundo y de lo social: hay que cambiar por medio de la conversión personal. Esto significa que la injerencia de las iglesias pentecostales en lo social, se realiza por medio de la moral y del comportamiento personal. Hay un fuerte rechazo por lo general de meterse en los problemas de la sociedad. No se necesita un análisis de la realidad social ni una praxis política. La consecuencia de su discurso es una confirmación del orden existente.

Esta posición ante lo social no implica que ningún problema social esté presente en el discurso de los carismáticos. Tocan temas del comportamiento individual como la personalidad, los problemas familiares, el alcoholismo y el comportamiento hacia el prójimo. Pero estos problemas no se analizan como consecuencias de la estructura social. Se tratan en términos individualistas y moralistas. También enfatizan la responsabilidad individual para la vida comunitaria dentro del grupo. De esta manera estos grupos responden a la necesidad de socializarse y al mismo tiempo a la demanda de una experiencia religiosa personal.

El actuar de los grupos carismáticos, en gran medida autónomo de las estructuras eclesiales y de lineamientos pastorales, ha causado una buena dosis de irritación de parte de los agentes pastorales, lo que en muchas parroquias ha desembocado en serios conflictos. Son escasos los clérigos y religiosos que trabajan con los grupos carismáticos, estos grupos casi exclusivamente reúnen a laicos. Las objeciones que los agentes expresan en cuanto a los carismáticos, son sobre todo los rasgos que tienen en común con los pentecostales, su negación explícita de muchos aspectos de la cultura popular, el énfasis en el contacto personal con Dios y con Cristo, pasando al papel de los agentes y la baja prioridad de participar en prácticas sociales.

Es decir, por lo general no hay una relación dialéctica entre los fieles carismáticos y los agentes de pastoral. La relación entre los agentes de pastoral y los carismáticos es débil y conflictiva, lo que no ha impedido que sea el movimiento de mayor expansión en la presente década, gracias a sus atractivas prácticas y a su agresividad misionera.

Entre los obispos, salvo uno que los apoya, se ha pasado desde su casi prohibición en algunas diócesis hasta su aceptación siempre y cuando se mantengan dentro de la doctrina católica. La última advertencia en este sentido, se encuentra en los lineamientos pastorales de la CEG para el quinquenio '88-'92, donde se señalan los peligros del fundamentalismo bíblico y del divorcio entre fe y vida (23). Los obispos mencionan como riesgos de estos movimientos la sustitución del magisterio de la Iglesia por un supuesto magisterio directo del Espíritu, la creación de divisiones en las parroquias, prescindiendo de la dirección de los sacerdotes y algunos aspectos de sus formas de orar y de celebrar como el aplauso y el exor cismo, descuidando los sacramentos. Los obispos llaman a los carismáticos

23. Conferencia Episcopal de Guatemala, *Plan Global de la Conferencia Episcopal Guatemalteca para 1988-1992*, Guatemala, 1988, págs. 11, 15 .

a integrarse en la pastoral parroquial, diocesana y nacional, y a los sacerdotes a no abandonarles. Aclaran que la jerarquía tiene el deber de discernir los carismas (24).

La relación entre estos movimientos y la Iglesia institucional forma en este momento el conflicto más importante en el campo católico. Es la excepción más sobresaliente en el proceso de integración institucional, la que analizamos a continuación.

3.1.2. La tendencia sacramentalista

Existen claros indicios de que el tipo de demandas religiosas cultivadas en el caldo de la crisis, encuentran respuesta en el planteo pastoral que definiéramos como 'sacramentalista' en el capítulo II. La búsqueda de refugio en la religión, la necesidad de un Dios todopoderoso que pueda compensar la desdicha cotidiana, y el recurso a prácticas devocionales tradicionales, son requerimientos que pueden ser bien solventados no solamente por la tendencia carismática, sino también por el arsenal de bienes religiosos bajo control de la corriente sacramentalista.

Los fieles, urgidos por los problemas, acuden a los agentes en búsqueda de prácticas que atenúen o resuelvan sus problemas; el catolicismo de masas, girando alrededor de las grandes festividades religiosas populares, gana fuerzas, revitalizándose de esta forma el carácter 'bancario' de esta corriente pastoral.

Por otra parte, la vinculación entre fe y praxis social que había vertebrado a la corriente de la Iglesia de los Pobres, quedó estigmatizada igual que ella por la represión, lo que indirectamente favoreció el auge de los movimientos apostólicos de corte estrictamente religioso, tales como los Cursillos de Cristiandad, el Movimiento Familiar Cristiano y los Encuentros Matrimoniales, con un discurso más elaborado que el de la religiosidad popular y una práctica despegada del acontecer social. Los datos recogidos por Chea en 1985 indican que estos movimientos eran los de mayor representación en las diócesis, apareciendo los Cursillos con una cobertura casi total a nivel nacional (25).

El trabajo de pastoral de esta tendencia se enfoca en las prácticas sacramentales de la Iglesia, que son sobre todo la misa, la preparación para y la celebración de los sacramentos, las procesiones, las actividades según el calendario eclesial, etc. Pero cada vez más la formación exclusivamente religiosa y moral de los fieles según los criterios de los agentes, viene a ocupar un lugar preponderante en este trabajo de pastoral. Los instrumentos más importantes para la promoción de la vida cristiana y de la evangelización, son los movimientos apostólicos mencionados.

24. Ramazzini, A., 'Síntesis de la Instrucción Pastoral Colectiva de los Obispos de Guatemala sobre la Renovación Carismática', *La Voz*, No. 108, Guatemala, 1986, págs. 6-7.
25. Chea, J.L., *op. cit.*, pág. 142.

Aunque la participación de los laicos es muy importante, esta participación se da más bien a nivel de la aplicación de las metas de la evangelización. El laico trata de comprender la formación dada por el agente de pastoral y lo aplica lo más posible en su vida diaria. Cuando surgen momentos de diálogo en las reuniones de formación, es el agente el que controla mucho la gama de temas que se puede tocar.

Esto se refleja también en la relación institucional entre los agentes y los laicos. Los últimos no participan mucho en las decisiones eclesiales. El sacerdote es el que determina lo que pasa en la parroquia sin mayor voz de la gente. Por la escasez de sacerdotes se trabaja mucho con catequistas, formándoles según la imagen del sacerdote sin un concepto claro sobre el papel específico de los catequistas y de los laicos. Esta relación entre laicos y sacerdote corresponde con el fuerte respeto al sacerdote que muchas veces tienen los fieles.

La posición ante los problemas sociales tiene dos elementos. Por un lado, en esta tendencia los agentes enfatizan la necesidad de promover la vida cristiana con valores como la reconciliación, el amor al prójimo, la dignidad humana, etc. Es decir, interpretan estos problemas como deficiencias morales, de ausencia de valores cristianos, y tratan de responder a estos problemas mediante ofensivas evangelizadores y moralizantes. Este no quiere decir que otras tendencias no plantean un papel en la producción de valores morales; es el método diferente el que es determinante en este sentido. En la tendencia sacramentalista, son los agentes los que tienen los valores a 'distribuir' en medio de los laicos.

Por otro lado responden a problemas inmediatos como la pobreza, movilizando la solidaridad entre la gente y realizando programas de asistencia material. Es cierto que las necesidades de emergencia de gran parte de la población, han sensibilizado a muchos fieles en la tendencia sacramentalista o jugar un papel activo respondiendo a estas necesidades. Pero muchas veces sus esfuerzos tienen rasgos asistencialistas.

Es decir, hay una revaloración del papel social de la tendencia sacramentalista. Pero al mismo tiempo trata de evitar todo discurso político explícito. No entra en esta tendencia la denuncia de las injusticias o de la violencia. No es que estos agentes quieran apoyar conscientemente al orden existente, pero no visualizan un papel político activo por parte de la Iglesia. El punto de partida se centra más bien en las Escrituras y en el discurso oficial de la Iglesia, en vez de un análisis de la realidad social. Esto significa que el desarrollo de una praxis política queda al margen en este trabajo de pastoral. Tanto los contenidos de su discurso como su método de evangelización desalientan a los laicos a participar en acciones reivindicativas.

Una variante de este tipo de pastoral es el Sistema Integral de Evangelización (SINE), originado en México, y que ha encontrado buena acogida en varias diócesis guatemaltecas. En la arquidiócesis, por ejemplo, en quince parroquias se siguen sus lineamientos pastorales. El SINE retoma la idea de las comunidades eclesiales de base, pero las vacía de su

contenido original; forma pequeñas comunidades dentro de las parroquias, que se encargan de realizar todas las tareas parroquiales (preparación pre-bautismal, catequesis pre-matrimonial, etc.). Su espiritualidad pone el énfasis en la conversión personal y la aceptación de Cristo, lo que lo acerca a los planteamientos carismáticos. El trabajo del SINE es planificado de antemano hasta en sus últimos detalles, no existiendo mucho margen para la iniciativa de los laicos.

Si bien las condiciones sociales y del campo religioso han enfatizado el papel de un tipo de pastoral sacramentalista y de expresiones espiritualistas, ha habido otras respuestas que ofrecen contrapeso. Desde posiciones más abiertas a la cuestión social y desde corrientes liberadoras se atienden el nuevo tipo de demandas, pero buscando reorientarlas hacia prácticas menos cargadas por lo mágico y lo individualista. Así, por ejemplo, en diócesis como Las Verapaces y Quetzaltenango, la devoción a la Virgen María ha movilizado a los más diversos actores diocesanos en actividades realizadas a todos los niveles, combinando la reflexión con la oración, que culminan en manifestaciones multitudinarias con participación de toda la diócesis.

Esta alternativa pastoral encierra, a nuestro entender, tanto una rectificación de actitudes del pasado hacia las devociones populares, como motivos de competencia dentro del campo religioso ante el éxito del pentecostalismo evangélico y católico. La autocrítica con respecto a la desatención de los fenómenos religiosos populares, ha sido realizada en diversos ámbitos del clero y de los religiosos, apareciendo también en documentos episcopales. Ella se ve acicateada por las presiones provenientes de los movimientos espiritualistas, los que justamente están carcomiendo las bases populares de la Iglesia. Este hecho no ha permitido que la reflexión y el conocimiento por parte de la tendencia sacramentalista sobre la religiosidad popular se profundicen y, por lo tanto, que las respuestas en este nivel, en la mayor parte de los casos, traspasen las fronteras de la urgencia. La posición por parte de la tendencia sacramentalista ante la religiosidad y la cultura popular, queda muy delicada y ambigua.

Resumiendo, podemos decir que el énfasis mayor de la formación religiosa y moral de los fieles, y de ahí el desarrollo de la sensibilidad ante los problemas sociales, son los fenómenos novedosos del trabajo actual de la tendencia sacramentalista.

3.1.3. Nuevos caminos en la pastoral liberadora

Se puede decir que los principios fundamentales de la pastoral liberadora hoy día son compartidos por amplios sectores de agentes pastorales; en los próximos párrafos aparece claramente que los planes pastorales diocesanos contienen un discurso estructurado en dichos principios, como también ocurre en los documentos más recientes del episcopado. En lo que respecta a la promoción del laico en la Iglesia y en cuanto miembro activo

de la sociedad, a la lectura del mensaje bíblico desde la realidad concreta y a la vivencia de la fe de forma comunitaria y vinculada con el devenir social, existe un consenso mayoritario en la Iglesia guatemalteca.

Pero al mismo tiempo es necesario reconocer que las múltiples expresiones de la Iglesia de los Pobres, florecientes en la década pasada, actualmente están en reflujo o han desaparecido bajo el imperio de la represión. Las condiciones sociales y religiosas, que hasta cierto nivel impulsaron su desarrollo en los setenta, continúan siendo vigentes, pero las posibilidades de su libre desarrollo se han visto reducidas al mínimo, sobre todo en lo que respecta a su proyección hacia la transformación de la realidad a partir de un compromiso social y político. Por parte del poder político y de los organismos de seguridad, en las regiones conflictivas con mayor peso aún, existe un estricto control de los agentes de pastoral vinculados en una perspectiva liberadora. Este contexto, además del recelo existente en algunos sectores eclesiásticos, influye en la reestructuración de instancias que puedan coordinar los trabajos y la reflexión de esta corriente que fuera protagonista destacada de la década pasada.

A pesar de todo, contra viento y marea, y de manera fragmentaria, se ha realizado una autocrítica en los últimos años en ámbitos de la Iglesia de los Pobres. De ella se desprende que, una excesiva politización de las actividades pastorales en los años setenta, condujo a descuidar tanto las necesidades inmediatas y palpables de la gente, así como sus demandas religiosas empapadas de elementos religiosos populares. Por lo general, la pastoral liberadora en estos años no entró en la cultura popular, sobre todo de los indígenas. Es cierto que los agentes sí tenían la voluntad de conocer y comprender esta cultura y religiosidad popular, y que el principio metodológico era partir de la realidad de los fieles, pero su formación los hizo más sensible a los problemas económico-sociales que a aspectos culturales de esta misma realidad. Es obvio que estos problemas económico-sociales son más visibles y que en regiones donde ya existía la Acción Católica era muy difícil para los agentes entrar en la cosmovisión indígena. Estas carencias pueden ser en parte atribuídas a la concepción que animaba la práctica de los agentes de pastoral, pero también, nos atreveríamos a decir sobre todo, a la fuerza centrífuga de los conflictos político-militares que politizaron a actores e instituciones de la sociedad civil.

Como resultante de este proceso autocrítico y de las exigencias urgentes provenientes de la realidad social, se ha producido una reformulación en la práctica pastoral liberadora. La "opción preferencial por los pobres" tiene hoy como referentes a grupos especiales, además de los del pasado. Y es que la violencia ha dejado tras de sí miles de viudas y huérfanos, desplazados y refugiados; comunidades desarticuladas, con sus bases económicas destruídas, su organización social trastocada y sus tradiciones culturales en proceso de desaparición (26); sectores importantes del campesi-

26. Un libro reciente, que recoge investigaciones realizadas en el altiplano sobre las consecuencias de la violencia para las comunidades indígenas, es el de Carmack, R.M. (ed.), *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*. Norman, 1988.

nado sin tierra, superexplotados en las fincas y sin organización para poder reivindicar su derechos. El trabajo pastoral con estos grupos requiere atender sus necesidades más básicas en el plano material, social y espiritual.

A las innumerables necesidades materiales se puede responder, como sucede a menudo, con la actitud caritativa y paternalista o asistencialista (reparto de ropas, víveres, etc.), las que solucionan de manera momentánea e insuficiente un problema. Muy distinta es la actitud del grueso de agentes pastorales y los obispos de diócesis como Quetzaltenango, Huehuetenango y Las Verapaces, donde se implementa, junto con los grupos destinatarios, cientos de pequeños proyectos en los terrenos de la vivienda, la salud y la agricultura. Dichos proyectos descansan sobre la organización de los afectados, quienes reciben apoyo en recursos y capacitación. De esta forma se echan las bases a una respuesta más duradera ante los problemas, iniciando proyectos que a largo plazo pueden ser dirigidos y protagonizados por los mismos pobres. Ha ganado cuerpo una nueva concepción sobre la asistencia a los más necesitados, una visión integral del hombre que se plantea responder a sus carencias inmediatas y concretas, pero buscando el rescate de su dignidad; mediante la organización, la capacitación y el asesoramiento permanente, las personas toman confianza en sus propias fuerzas, revaloran sus capacidades e iniciativas.

Entre las prioridades de la pastoral liberadora se encuentra no solamente la respuesta a las necesidades materiales de la gente, sino que también los agentes y los laicos dedican mucho tiempo a otras necesidades causadas por la violencia. En primer lugar se trata de promover la confianza de la gente en sí misma, enfatizando la dignidad de la persona. En segundo lugar, se pone mucho énfasis en desarrollar la vida comunitaria, la conciencia comunitaria, la confianza entre la gente, y en la socialización de la gente.

Una de las prácticas por parte de los agentes de pastoral para alcanzar estos fines, es escuchar a la gente a nivel personal. Sobre todo, en las zonas de conflicto, mucha gente tiene memorias sobre experiencias traumáticas y es necesario que ellos por lo menos puedan narrar estas experiencias y que sientan que pueden confiar en los agentes de pastoral. Construyendo primero un ambiente de confianza a nivel individual, luego los agentes quieren ampliar esta confianza a nivel comunitario. Es una condición indispensable para que la gente poco a poco pueda confiar entre ellos mismos, contando sus experiencias y formando un sentido comunitario.

En este sentido, también los proyectos para responder a las necesidades materiales de la gente tienen un sentido especial: no solamente para aliviar los problemas materiales, sino también para que la gente trabaje junta. Por medio de estas actividades la gente se organiza y gana confianza entre sí.

Desde el mismo enfoque de promover la vida comunitaria y el sentido comunitario, las prácticas religiosas católicas como la misa, las celebraciones y la preparación para los sacramentos, las procesiones y la construcción de iglesias son muy importantes. Son prácticas que no solamente

expresan la vida religiosa, sino también afirman la vida comunitaria de la gente. La gente participa en forma masiva en estas prácticas, incluso por su deseo de formar una comunidad.

En el plano estrictamente religioso, se observa ruptura y continuidad con el pasado. La ruptura se refiere a una mucho mayor atención y revalorización de la espiritualidad popular; se retoman las devociones y prácticas religiosas que anteriormente fueron desechadas, procurándose identificar y desarrollar su potencial de cambio. Se trata de integrar la fe y la vida, lo religioso y lo social, en el marco de la construcción del Reino de Dios en el mundo. En los años setenta la promoción de un compromiso social significó descuidar las demandas religiosas. Pero en la actualidad, se toma más en serio lo religioso en sí mismo.

A nivel parroquial se admite una mayor pluriformidad, buscándose aunar en un solo haz a los diferentes movimientos y sectores de laicos. Particularmente en las zonas más duramente golpeadas por la violencia, este esfuerzo es de vital importancia; allí donde los sacerdotes estuvieron ausentes durante años, fue la religión popular en sus más diversas manifestaciones la que cumplió la tarea de acompañamiento de los pobres; hoy, en la reconstitución de las comunidades, la religión popular constituye una veta imprescindible, aunque a veces conflictiva.

En lo que respecta a la continuidad, el aspecto que destaca es la capacitación de los laicos; esta línea de trabajo ha sido retomada y desarrollada con nuevos ímpetus, aunque existe una diversidad bastante grande sobre métodos, contenidos y concepciones de capacitación. Algo que ha ganado consenso, es la necesidad de formar a los dirigentes laicos en más estrecha vinculación con sus comunidades, a fin de evitar los problemas de un cierto elitismo que se produjeron en el pasado. Ahora se trata de evitar todo tipo de formalización de la posición de delegado o catequista, reconociendo que un papel demasiado importante y una posición formalizada de ellos frena la creatividad y la iniciativa de los laicos menos formados en las comunidades. Se busca más bien la participación de toda la comunidad. En este sentido, se tiende cada vez más, como por ejemplo en Las Verapaces, a que los candidatos para formarse como catequistas o delegados de la palabra, sean elegidos por las comunidades y no por los agentes pastorales.

Pero como decíamos, en este terreno neurálgico de una pastoral popular, se están intentando distintos caminos para actuar con creatividad y con base en las enseñanzas de la experiencia pasada. El concepto de 'laico' ha cambiado en muchos sentidos, uno de ellos es la incorporación de la mujer; hasta el momento eran prácticamente hombres quienes accedían a niveles de capacitación y responsabilidad pastoral. Otro aspecto que ha contribuido a enriquecer el concepto de laico es la dimensión étnica, la cual es un componente esencial y complejo de la mayoría de laicos en las zonas rurales; sobre este particular nos referimos en el próximo apartado.

Si comparamos el perfil de estas expresiones pastorales liberadoras con el predominante en los años setenta, salta a la vista un presente mucho

más complejo y rico. En el pasado se aplicaba un modelo similar en todos los lugares, en estos momentos existe una mayor flexibilidad que toma en cuenta las condiciones particulares de cada lugar y prioriza las demandas más inmediatas de los creyentes. El papel político de la pastoral liberadora no es predominante como en los años setenta, abriendo el espacio para una mayor atención a las demandas religiosas de los fieles y facilitando una injerencia más fuerte en el campo social, por medio de la realización de tareas y proyectos sociales.

La pastoral liberadora que predomina en la actualidad está acercándose a una variante de pastoral liberadora de los años setenta. El desarrollo de la pastoral liberadora en estos años, expuesto en el capítulo II, mostró un proceso de politización y la promoción de la organización popular hasta cierto nivel, descuidando elementos de la religiosidad y cultura popular. Sin embargo, por ejemplo en Alta Verapaz la pastoral liberadora tomó otra dirección, enfatizando proyectos sociales, la promoción de la vida comunitaria y la integración de elementos de la cultura indígena en el trabajo de pastoral. Este tipo de pastoral liberadora no enfatizó la organización popular y la lucha reivindicativa, y mostró muchos rasgos de la pastoral liberadora que encontramos en la actualidad en Guatemala.

La recuperación del universo religioso popular, la incorporación de la mujer y una mayor conciencia de los aspectos étnico-culturales, constituyen temas que amplían la noción de 'liberación' y le prestan una nueva fisonomía a la pastoral de perspectiva liberadora en la década de los ochenta.

3.2. Algunos elementos claves de la pastoral católica

Al lado de las tres tendencias de agentes y laicos realizando su propio tipo de trabajo de pastoral, queremos presentar algunos elementos de este trabajo de pastoral que llaman mucho la atención en la Iglesia actual, y que tocan a todas las tendencias: la pastoral de las culturas y la pastoral social.

3.2.1. Hacia una pastoral de las culturas

Si bien no se puede hablar de una tendencia propiamente dicha, son apreciables los esfuerzos por desarrollar una pastoral que responda a los distintos grupos étnico-culturales que conforman la población guatemalteca. Nuestro tratamiento del tema se referirá a la pastoral indígena como expresión más importante de la pastoral de las culturas y sobre la cual contamos con mayor información.

A pesar de la fuerte presencia indígena, la pastoral católica en el último siglo no ha elaborado algo sistemático al respecto. Durante la Colonia se había prestado atención por lo menos a las lenguas mayas, pero ya en el siglo XVIII el informe de Cortez y Larraz daba cuenta de escasos sa-

cerdotes que manejaran alguna de las lenguas indígenas (27). Medio siglo más tarde, el párroco de Santa María Ixtahuacán constataba que: "la creencia de estos indígenas es la misma que tenían antes de ser conquistados con algunas nociones y prácticas del cristianismo" (28). En otras palabras, el clero y la feligresía formaban dos mundos diferentes que se encontraban alrededor de algunos ritos formales. Durante el período de proscripción liberal de la Iglesia en el campo, dicho abismo tendió lógicamente a profundizarse. La situación no mejoraría sustancialmente con el arribo de los misioneros extranjeros desde los años cincuenta; estos llegaron empapados no sólo por la cultura occidental sino también por la ideología del 'progreso', que tendía a desconocer la especificidad de lo étnico en función del desarrollo capitalista. Su actitud fundamental se resume con claridad en las palabras de este sacerdote de Las Verapaces, quien se refiere a la introducción de las devociones marianas en una parroquia netamente kekchí:

> Nosotros hicimos un proceso de reducción, esto es una historia de veinte años. Cuando llegamos encontramos un cristianismo impreciso, había unos traslapes por aquí, otros por allá, una ya dudaba de que eso fuera cristianismo; unas concepciones extrañas, todo un universo de dioses y santos, no se sabía qué era la misa, los santos venían a misa, la gente los traía.
> Entonces, hicimos un proceso de reducción buscando lo esencial, los núcleos de la fe, Dios único, Cristo redentor, es decir, las cosas centrales. Esto fue un poco chocante para ellos porque les bajamos todos los santos, fue un sacrilegio para ellos, pero logramos despejar el terreno; cuando vimos que aquellas cosas estaban un poco sólidas, ya se presentó la imagen de María, pero colocándola en el lugar que le corresponde estar (29).

Tal 'reducción' no fue otra cosa que la desestructuración de tradiciones religiosas, íntimamente ligadas a la cultura y la organización social, y su reformulación en un tipo de religiosidad basada en la versión occidental de cristianismo. Este sacerdote y la congregación religiosa a la que pertenece, ha realizado su labor pastoral utilizando el kekchí como lengua fundamental, pero no se puede hablar de una pastoral indígena, se trata más bien de una pastoral católica partiendo de la doctrina oficial y traducida en términos nativos. Lo que en esencia nos dice el testimonio de este sacerdote, es que la visión que predominaba por lo menos hace veinte años, era muy similar a la actitud 'civilizatoria' hacia los indígenas que ha marcado al protestantismo en Guatemala desde principios de siglo (30).

El antecedente más cercano que conocemos de intentos serios con respecto a una pastoral indígena, se remonta a 1973 cuando en la ciudad de

27. García Añoveros, J.M., *Población y estado socio-religioso de la diócesis de Guatemala en el último tercio del siglo XVIII*. Guatemala, 1987, págs. 37-38.
28. *Ibid.*, pág. 159.
29. Archivo de investigación.
30. Samandú, L., *Estrategias evangélicas hacia la población indígena de Guatemala*. San José, mimeografiado, 1988.

Cobán se realizó el Primer Encuentro de Pastoral Indigenista, con participación de agentes pastorales y laicos de todo el país. Entre las conclusiones de la reunión se planteaban: concientización de obispos, sacerdotes y religiosos sobre los valores encerrados en las culturas indígenas; construcción de una Iglesia autóctona con una teología y una liturgia propias a los pueblos indígenas; preparación de agentes de pastoral inculturados, que convivan con los indígenas y aprendan su idioma. Ya en los años setenta un grupo de agentes de pastoral empezó con el estudio y aprendizaje de su cultura e idioma indígena, dando como consecuencia, entre otras cosas, la traducción de las escrituras sagradas.

Pero en general de estos planteamientos fue poco lo realizado, en parte por el desmejoramiento de la situación política y en parte porque el problema no caló hondo en las preocupaciones de la Iglesia. Un indicador de ello es el hecho de que, de las diócesis indígenas, sólo en Las Verapaces la mayoría de los agentes pastorales habla una lengua indígena y el kekchí, idioma del principal grupo étnico de la región; desde hace tiempo ha sido incorporado en la liturgia.

Los planes pastorales elaborados en la presente década contienen propósitos más definidos de trabajar hacia una pastoral indígena (31), pero la Iglesia guatemalteca continúa siendo huérfana de un pensamiento propio sobre la cuestión étnica. Es en este contexto que se pueden valorar como prometedores los pasos que se vienen dando en distintas diócesis, aún dispersos pero en la búsqueda de consenso en este terreno.

También CONFREGUA está empujando la pastoral indígena, enfatizando la inserción, la inculturación y la encarnación en la vida, el mundo y la cultura de los pobres:

> ...saber crecer desde el trabajar por los pobres hacia el estar con y luego ser como ellos; saber acoger la evangelización que nos viene de ellos; asumir los riesgos y vivir un compromiso; saber compartir, y para ello examinar con sinceridad nuestro estilo de vida (32).

Es decir, no se trata solamente de elegir a los pobres como destinatarios preferenciales del trabajo de pastoral o de comprometerse en resolver sus problemas sociales, sino también de convivir con ellos, de realizar un estilo de vida de austeridad, de escucharlos, de vencer una mentalidad paternalista o moralizante y de asumir la vida cultural de los pobres (33).

La preocupación actual ha sido abonada por dos tipos de fenómenos: por un lado, la violencia en el campo asumió dimensiones de etnocidio, sa-

31. Por ejemplo: *Plan Pastoral Diocesano, Diócesis de Quetzaltenango, 1985-1988*, págs. 59-62; *Plan Global de la Conferencia Episcopal Guatemalteca para 1988-1992*, págs. 25-26.
32. CONFREGUA, *III Congreso de religiosos de Guatemala sobre la doctrina social de la Iglesia aplicada a Guatemala. Guatemala, 12, 13 y 14 de abril de 1984*. Guatemala, 1984, pág. 80.
33. *Ibid.*, págs. 99-101.

cudiendo la conciencia de los agentes pastorales activos en el medio rural, en especial los comprometidos en una pastoral liberadora. La cultura indígena está amenazada por la fragmentación social, la represión y la propaganda de la cultura occidental por medio de los medios de comunicación, y estos agentes de pastoral están comprometiéndose para la defensa de la cultura indígena.

Por el otro lado, la acción de las corrientes espiritualistas, católicas y evangélicas, en medios indígenas, preocupa a los agentes católicos, sea por sus efectos negativos para la identidad étnica, sea por simples razones de competencia religiosa.

Hay una gran diversidad de prácticas y intentos de llegar a una pastoral indígena, pero los rasgos generales son: tratar de conocer más en detalle los valores y las prácticas de las culturas indígenas; introducir elementos de estas culturas como la utilización de la marimba, o las oraciones de la siembra, o de la cosecha en prácticas católicas como la liturgia; y la traducción de las lecturas y la biblia en las lenguas indígenas y el uso de las lenguas en la liturgia.

En la práctica, se distinguen tres concepciones entre los agentes pastorales sobre lo que debe entenderse por pastoral indígena. Para un grupo bastante extenso se reduce al manejo de y traducción del mensaje religioso en las lenguas autóctonas; es decir, los indígenas son objeto de una evangelización elaborada en términos occidentales y traducida en términos indígenas. Otros aspectos de las cosmovisiones y las culturas no son incorporados; no se les valora como importantes o se teme fortalecer indirectamente a las instituciones de la costumbre.

Un grupo mucho más reducido, conformado sobre todo por unos sacerdotes católicos indígenas, mantienen un planteamiento radical que parte de una visión ciertamente idealizada de las culturas autóctonas, como un todo que no ha estado sujeto a cambios y no necesita modificaciones.

Por último, un sector también minoritario de agentes coincide con el anterior en que una pastoral indígena debe partir de las culturas autóctonas, pero antes que idealizarlas plantean un proceso de toma de conciencia y revisión de las culturas, protagonizados por los mismos indígenas. La idea es evangelizar desde la cultura indígena partiendo de las necesidades culturales y religiosas, de la cosmovisión y de las prácticas de los indígenas. Las culturas indígenas son culturas sometidas a los patrones culturales dominantes, que son los occidentales; por su condición de opresión no sólo no han podido desarrollar sus potencialidades, sino que han sido penetradas por elementos de la cultura dominante. No es posible plantearse una pastoral indígena que deje intocable este fenómeno.

El planteamiento de este sector de agentes no es defender o conservar todas las expresiones culturales de los indígenas, porque sería imposible de realizar dadas las influencias externas. La concepción de la cultura indígena tampoco es idealista en el sentido de que solamente se puedan encontrar elementos positivos. Lo decisivo es que los indígenas puedan decidir qué aspectos van a desarrollar y cuales no.

La diferencia fundamental entre estas posiciones estriba en el alcance que le atribuyen a la acción pastoral y en el lugar y el papel que le asignan a los mismos indígenas, con respecto a la Iglesia y a la solución de sus problemas específicos como minorías étnicas. La primera posición arriba descrita, se encuentra emparentada con la tendencia de pastoral sacramentalista, reduciendo una pastoral indígena a la transmisión del mensaje en lenguas mayas, dirigido al pueblo indígena como 'objeto' de evangelización; se trata, en definitiva, de una cuestión estrictamente religiosa y a partir de la Iglesia como depositaria de un mensaje de salvación procedente de otro universo cultural.

Para la última, en cambio, la pastoral en los grupos étnicos, partiendo de la "opción preferencial por los pobres", debe tener su arranque en los mismos pueblos mayas, desde su propia historia y cosmovisión, con lo cual debe articularse el mensaje cristiano; además, de incorporar a la totalidad de su problemática, lo que hoy significa contribuir a la recomposición social de las comunidades, a la recuperación de su dignidad como grupos étnicamente diferenciados, al mejoramiento de las condiciones de vida de la población indígena afectada por la crisis económica y la violencia militar. El planteo radicalmente indígena, coincidente con el anterior en el plano social y étnico, tiende, en el terreno religioso, a una 'mayanización' del cristianismo y a prescindir de lo que la Iglesia representa, en tanto institución occidental que hace parte de la cultura dominante.

Pero, ¿ hasta dónde la Iglesia como tal quiere ir integrando elementos de la cultura y religiosidad popular en su pastoral? En este momento hay una aceptación amplia sobre la legitimidad de introducir elementos en la liturgia y de la utilización de las lenguas. En cuanto a la legitimidad de cofradías o hermandades, con sus prácticas y discurso de ocupar un espacio dentro la Iglesia como ministerios, existe una diversidad de opiniones. Los zahorines, rezadores, curanderos, brujos, etc., con sus prácticas y valores, todavía por lo general no entran en la Iglesia.

Donde los agentes de pastoral han cambiado su posición valorando la cultura indígena, podemos comprobar la disminución de las tensiones con los líderes tradicionales de la costumbre. Pero el problema muchas veces queda en el hecho de que los catequistas y delegados formados en los años setenta, por lo general muestran un menosprecio de la cultura indígena debido a su formación en este tiempo. En la actualidad, en muchos lugares se trata de sensibilizar a los delegados y catequistas por sus mismas raíces culturales y religiosas.

La pastoral indígena promueve el acercamiento entre la Iglesia y las cofradías, pero los datos que tenemos sugieren que, entre la realización de una pastoral indígena liberadora y las perspectivas de un auge de la religiosidad espiritualista, existe una relación excluyente. Donde se realiza una pastoral indígena con amplia participación de los indígenas, las iglesias pentecostales o los movimientos carismáticos tienen poco espacio para entrar en las comunidades.

En la práctica, los esfuerzos de concreción de una pastoral indígena son aún embrionarios y dispersos, aunque existen iniciativas en las diócesis de Quetzaltenango, Huehuetenango, Quiché y Las Verapaces, hacia la coordinación a nivel nacional. Por el momento, la diversidad y las dimensiones de los problemas por resolver desde 1984 en adelante, no han permitido a los agentes pastorales dedicar el tiempo y las energías que este tipo de pastoral requiere. A pesar de ello, en las diócesis mencionadas se llevan a cabo pequeños proyectos de promoción e investigación de las culturas, protagonizados por los mismos indígenas, que pueden servir de base para un trabajo posterior.

3.2.2. La pastoral social

La Iglesia Católica está aumentando cada vez más su injerencia en el campo social por medio de proyectos y programas sociales. La pastoral sacramentalista llega a una mayor sensibilidad y compromiso ante las necesidades sociales de los fieles, y la pastoral liberadora está profundizando su concepción social realizando un esfuerzo grande para mejorar la situación de los laicos. Significa que, salvo en la pastoral carismática, existe una base amplia dentro la Iglesia para la pastoral social.

Esta pastoral, se expresa por una gran variedad de proyectos y programas sociales, pero estos proyectos se realizan con poca coordinación y con distintos conceptos y objetivos. Los actores principales en la pastoral social son en primera instancia las Comisiones Diocesanas de Pastoral Social, que han adquirido una importancia antes desconocida y que en la mayoría de las diócesis realizan la mayor parte de la pastoral social. Segundo, existe Cáritas Nacional, que por un lado, desarrolla un programa de alimentos como asistencia de emergencia, y por otro lado, está al servicio de y trabajando con la mayoría de las comisiones diocesanas. Son estas comisiones las que realizan el trabajo principal con Cáritas, canalizando fondos y ofreciendo cursos de capacitación y formación social. En tercer lugar, existe Cáritas Arquidiocesana, que trabaja en forma autónoma y encontramos CONFREGUA, que realiza una gran parte de la pastoral social.

Las concepciones de pastoral social varían entre el asistencialismo y una concepción que está ganando cuerpo partiendo de una visión integral del hombre. Se plantea responder a sus carencias inmediatas y concretas, pero buscando el rescate de su dignidad; mediante la organización, la capacitación y el asesoramiento permanente, las personas toman confianza en sus propias fuerzas, revalorizan sus capacidades e iniciativas, y están argumentando su participación incluso en la formulación y dirección de los proyectos.

Por medio de los programas de ayuda de emergencia se ha llegado a miles y miles de afectados por la violencia y la pobreza. Solamente Cáritas Nacional, con su programa de alimentos, llega mensualmente a 80.000 beneficiarios. Pero muchas veces el planteo es de promover la autonomía

a largo plazo para que la gente misma pueda llevar a cabo estos proyectos. Por ejemplo, en Las Verapaces la diócesis ha cumplido un papel importante ayudando y protegiendo a los desplazados que en los últimos años bajaron de las montañas. Pero después se ha buscado pedazos de tierra para que esta gente pueda desarrollar sus propias actividades económicas en forma más independiente. Para aumentar las capacidades de la gente y para que conozca sus derechos y deberes ante las leyes, muchas veces los proyectos tienen un elemento de formación y capacitación

También se han realizado actividades de solidaridad entre la gente, como en el caso de la movilización de 5.000 personas de muchas parroquias de la diócesis de Quetzaltenango durante 15 días en octubre de 1987, aportando con trabajo voluntario al corte de café en la finca que los habitantes de El Palmar, lograron adquirir después de que su pueblo fuera amenazado por la erupción de un volcán.

En los últimos años también se está entrando en nuevos campos de accionar, como en el caso de la promoción de proyectos para contrarrestar la destrucción ecológica, y en la promoción de la mujer. Además existe conciencia de que a largo plazo se necesitará una integración de la pastoral social con la pastoral de las culturas.

Otro renglón de problemas se sitúa en el terreno jurídico. Muchos campesinos desplazados o refugiados que retornan a sus lugares de origen; se encuentran que sus tierras han pasado a otras manos durante su forzada ausencia. Su posición frente a las instituciones estatales y los terratenientes con sus abogados es extremadamente precaria; ante esta situación que afecta a miles de familias pobres, la Iglesia ha organizado servicios jurídicos que prestan asistencia a los campesinos. En las Verapaces, por ejemplo, un abogado y dos procuradores están dedicados a tiempo completo al tratamiento de problemas de esta índole; sus esfuerzos no son suficientes, plateándose la diócesis la ampliación de la oficina, aunque evitando entrar en conflictos con el estado.

Ante esto, la injerencia de la Iglesia en el campo social es cada vez más clara y fuerte. Al mismo tiempo, son el gobierno y el ejército los que, sobre todo en las zonas de conflicto, tratan de aplicar una política de desarrollo rural. En el marco del control social se están organizando los 'consejos de desarrollo' a distintos niveles, con la participación de representantes del estado, de las organizaciones no gubernamentales (ONGs) y de las organizaciones sociales. En su discurso aparecen el valor y la dignidad de la persona, la vida comunitaria, la doctrina social de la Iglesia, la justicia social y la denuncia de la explotación.

Frente a esta política, no es fácil para la Iglesia el tomar una posición clara. A pesar de que el gobierno ha propuesto cooperar en este marco, la CEG siempre lo ha rechazado. La Conferencia Episcopal quiere guardar su autonomía ante cualquier poder político. La pastoral social parte de dos criterios: la solidaridad y la subsidiaridad. Si una parroquia no puede solucionar sus problemas, van a otras parroquias y después a la diócesis; y si el gobierno no cumple con su responsabilidad, la Iglesia toma su respon-

sabilidad. Por ejemplo, en 1968 en Huehuetenango la Iglesia comenzó con la formación de promotores de salud y la creación de clínicas en cada parroquia y en muchas aldeas. En 1975 el gobierno empezó a realizar el trabajo de salud y la Iglesia lo terminó.

Consultando a la CEG, Cáritas Nacional siempre ha rechazado propuestas por parte del estado para cooperar en la realización de proyectos y programas. Por otro lado, Cáritas Arquidiocesana sí está dispuesta a coordinar su trabajo con el Estado.

Entonces, la postura de las organizaciones eclesiales nacionales en este asunto, no siempre es homogénea. Lo mismo sucede a nivel diocesano. La Iglesia diocesana del Quiché rechaza completamente la cooperación con el Estado, por querer quedarse fuera de los consejos de desarrollo que se están implementando. Por esta razón ha rechazado posibilidades de realizar programas y proyectos.

En Huehuetenango la Iglesia aplica claramente el principio de la subsidiaridad: no cooperan con el Estado ni realizan proyectos juntos, pero la Iglesia toma su responsabilidad cuando hay necesidades a las que no se está respondiendo. En Las Verapaces la mayoría de los agentes de pastoral también son muy prudentes de aceptar alguna cooperación del gobierno, pero sí están realizando proyectos conjuntos. Organismos de inspiración cristiana o de la Iglesia están trabajando en la formación de los promotores en el marco de los consejos de desarrollo. En Baja Verapaz la mayoría de los proyectos sociales, incluso la formación de promotores, está en manos del Centro de Integración Familiar (CIF), que es de inspiración cristiana y ligada a la Iglesia y que recibe apoyo de parte del gobierno. En Alta Verapaz hay un centro de formación que es del Ministerio de Desarrollo, confiado a la Iglesia. Existe otro centro de formación de jóvenes indígenas que pertenece al Estado y en que la Iglesia asume la formación de todo su personal.

En resumen, las experiencias varían de una diócesis a otra. Se está buscando una posición intermedia entre la libre realización de proyectos, que muchas veces conlleva a una cierta cooperación con el estado, y el rescate de su autonomía ante el estado, que muchas veces limita su actuación social.

3.3. Síntesis

Cerrando este párrafo sobre las tendencias pastorales en el presente período, creemos haber explicitado lo que decíamos al inicio, de que las fronteras entre las distintas corrientes pastorales son menos definidas que en la década pasada. La realidad social ha hecho trizas algunos esquemas y ha puesto urgencias sobre el tapete en las que convergen las distintas modalidades pastorales. La situación de los desplazados o el de viudas y huérfanos, por ejemplo, no son preocupación exclusiva de una de ellas. Tampoco lo es el avance de las corrientes espiritualistas, en particular los carismáticos. La cuestión étnica aparece con mayor peso en el escenario

y quizás pueda convertirse en uno de los ejes de la pastoral católica en el futuro, si los propósitos pastorales consolidan las iniciativas ya existentes. El conjunto deja ver un panorama más complejo que en los años setenta; se está viviendo en el terreno pastoral un tiempo de recomposición y búsqueda.

Dadas estas condiciones, que hasta cierto nivel limitan y dirigen el trabajo de pastoral, existe un proceso hacia una convergencia entre la tendencia sacramentalista y la tendencia liberadora. La sacramentalista está sensibilizándose ante los problemas sociales y poco a poco está ampliando su participación en proyectos sociales. La liberadora por su parte no está enfatizando su papel político, que abre el espacio para una mayor atención a las demandas religiosas de los fieles, para un esfuerzo más grande en la pastoral propiamente social y una sensibilidad ante la cultura popular y la vida diaria de los pobres. También existe la conciencia de que solamente una Iglesia unida puede resistir la violencia y que la realización de las metas depende de un esfuerzo de toda la Iglesia. No se está pensando tanto en un modelo eclesial distinto de la Iglesia institucional.

Sin embargo esto no quiere decir que la Iglesia no muestra fisuras o contradicciones. El conflicto más importante en este momento es entre las tendencias liberadora y sacramentalista por un lado y los carismáticos por otro. Pero la convergencia entre las primeras dos facilita una mayor injerencia de la Iglesia Católica tanto en el campo religioso como en el campo social. Su pastoral indígena y su pastoral social son instrumentos muy importantes en este sentido.

4. Hacia un fortalecimiento institucional

La cuestión pastoral se presenta, para la Iglesia guatemalteca, íntimamente ligada al endémico problema de su institucionalización, el cual recrudeció bajo la andanada represiva del período anterior. No es posible responder adecuadamente a los nuevos desafíos pastorales y sociales, sin resolver la carencia y la distribución desigual del personal eclesiástico, sin lograr una cierta integración del aparato organizativo y sin avanzar en la homogeneización de concepciones y prácticas pastorales. Todo ello compromete, además, el papel social y político que habrá de jugar, quiera o no lo quiera, la Iglesia en la coyuntura.

La institución católica recibió serios golpes y en diversos flancos durante la violencia: pérdida de importante parte de sus cuadros, laicos, clérigos y religiosos; retroceso en algunas áreas hoy compartidas con el evangelismo y un grado de desconfianza por parte del poder político y de las clases dominantes, por el papel jugado por la Iglesia en los conflictos políticos. La totalidad de estos aspectos configura un estado de relativa debilidad al iniciarse el nuevo período en la vida del país.

Al promediar la década ya se nota una recuperación en el número de personal eclesiástico. En 1985 los sacerdotes sumaban 655, de los cuales

192 eran diocesanos y 463 religiosos (34); en cuanto a las religiosas y religiosos no-sacerdotes, su número actual asciende a unos 2.400, repartidos en 62 congregaciones femeninas y 23 masculinas. Ahora el número de agentes ha llegado a un nivel similar al que alcanzó en los últimos años de los setenta. También hay un alto número de colegios católicos (159 en 1986), un crecimiento del número de congregaciones y la utilización de por lo menos cinco emisoras propias de radio (35).

Sin embargo, esta recuperación numérica ve limitadas sus repercusiones, al mantenerse una gran desproporción entre el personal concentrado en la arquidiócesis (abarca los departamentos de Guatemala, Sacatepequez, Santa Rosa y Esquipulas) y el disperso en el resto del país. Por ejemplo, en el caso de los sacerdotes, los mismos datos del *Annuario Pontificio* señalan que un 65% (427) del clero está ubicado en la arquidiócesis.

En el Plan Global de la CEG para el período 1988-1992, los obispos señalan que el número de presbíteros sigue siendo insuficiente y que los existentes se encuentran agobiados por el trabajo, situación que empeora con la desigual distribución del clero (36).

La capacitación de laicos fue reiniciada, aunque con limitaciones en aquellas regiones donde el control militar se hace sentir más. Del mismo modo, los laicos fueron retomando las actividades litúrgicas y catequéticas que antes desempeñaran. Una encuesta realizada por la diócesis de Las Verapaces, indicaba que en 1987 el número de delegados de la Palabra ascendía aproximadamente a unos 8.000 y que en el 95% de las comunidades realizaban celebraciones litúrgicas los domingos.

Pero quizás el esfuerzo más importante que está llevando a cabo la Iglesia, en lo que respecta a su presencia en la sociedad, es la elaboración e implementación de una estrategia pastoral común. El aumento del número de agentes pastorales en los años sesenta y setenta conllevó a una fragmentación interna en la Iglesia. Sin embargo, ahora este crecimiento está enmarcado en un proceso dirigido a una pastoral de conjunto. Este proceso se debe a los mismos factores que impulsaron los pasos hacia una convergencia entre las tendencias liberadora y sacramentalista.

Este proceso se viene desarrollando desde 1984, habiendo conducido hasta el momento a que las diócesis de Quetzaltenango y Huehuetenango, y la arquidiócesis cuenten con su plan pastoral para un período de varios años; otras diócesis, como Las Verapaces, han formulado lineamientos pastorales, aunque todavía no los hayan vertido en forma de plan.

El proceso de reflexión, debate y toma de decisiones sobre este tema, ha permitido a nivel de las diócesis la articulación de los diferentes ámbitos del quehacer eclesial, involucrándolos en el análisis de la realidad nacional y diocesana, revisión de la experiencia pasada y deliberación de los

34. *Annuario Pontificio per l'anno 1985*. Cittá del Vaticano, 1985, citado en: Chea, J.L., *op. cit.*, pág. 131
35. *Anuario Eclesiástico. La Iglesia Católica en Guatemala 1986*. Guatemala, 1986.
36. Conferencia Episcopal Guatemalteca, *Plan Global de la Conferencia Episcopal Guatemalteca para 1988-1992*. Guatemala, 1988, pág. 13

lineamientos futuros. Para las diócesis que habían pasado largos años en un estado de obligado aletargamiento de sus organismos de deliberación, acción y coordinación, este rico proceso posibilitó la reorganización de los diferentes actores eclesiales, a nivel local y diocesano, e inició una dinámica de reflexión y acción en conjunto.

En aquellas diócesis donde el proceso es más avanzado, Quetzaltenango, Huehuetenango y la arquidiócesis, se han institucionalizado las jornadas anuales de evaluación y planificación pastoral en la que participan todos los actores e instancias diocesanas. Asímismo, se ha ido aceitando una estructura que articula a centenares de comunidades locales con las parroquias, a estas entre sí en zonas pastorales y decanatos, todo ello coordinado en un consejo pastoral. La estructura también comprende a los movimientos apostólicos y organismos de pastoral específicos (pastoral social, pastoral familiar, etc.).

Sin lugar a dudas, este vuelco de la Iglesia guatemalteca en la dirección de una proyección pastoral de conjunto, contribuye al fortalecimiento de su institucionalidad y eficacia pastoral; como ya hemos visto, en la década pasada primaba el fraccionamiento y la descoordinación, factores que coadyuvaron a una precariedad institucional. Pero lo que interesa saber es hacia qué dirección apunta dicho fortalecimiento institucional; en otras palabras, si se está elaborando un proyecto pastoral de largo alcance, hacia qué tipo de relación entre Iglesia y sociedad se camina, cuáles son los modelos, implícitos o explícitos, societales y eclesiales, sobre los que se arma la pastoral.

Para responder a tales interrogantes, observamos, en primer lugar, que a pesar del proceso hacia más convergencia, persisten diferencias entre los agentes pastorales sobre el rumbo a seguir y la concepción que lo debe guiar. Un indicador de ello es el hecho de que en la mayoría de las diócesis no se promueva con decisión la planificación pastoral. La misma Conferencia reconocía en 1988, que "con frecuencia se lleva a cabo una pastoral de inmediatez y urgencia" y anotaba la ausencia de "una pastoral orgánica a nivel nacional" (37), señalando en repetidas oportunidades en el mismo documento la falta de planes pastorales. Ello nos dice que aún están presentes las diferencias en cuanto a los modelos eclesiológicos y a las tareas de la Iglesia en la coyuntura actual de la sociedad guatemalteca; diferencias que de alguna manera inciden en la estrategia pastoral de conjunto y que se traducen en prácticas divergentes.

Otros elementos de análisis nos lo brindan el desarrollo en las parroquias y en las diócesis y la actuación de la Conferencia Episcopal.

4.1. La Iglesia a nivel parroquial

Las parroquias en Guatemala por lo general tiene un número alto de miembros y también tienen una extensión bastante grande. A veces

37. *Ibid.,* págs. 12 y 15

abarcan decenas de comunidades locales. Además son a veces atendidas por sólo uno o dos agentes de pastoral. Por ejemplo, en la arquidiócesis hay un sacerdote por cada 9.000 habitantes, los cuales han sido distribuidos en forma muy desigual. Esto significa que la estructura y la labor de los laicos es muy importante para la realización del trabajo de pastoral.

En teoría existen dos respuestas organizativas a este problema: por un lado, el concepto de parroquia como comunidad de comunidades, atendidas por delegados de la palabra, catequistas, animadores, instructores, etc. La estructura de estos laicos tiene una relación orgánica con la parroquia y la Iglesia institucional. Es la pastoral liberadora la que valora de forma positiva la elaboración y el papel de esta estructura, porque facilita a la vez la voz y la participación directa de los laicos en la Iglesia.

Por otro lado, se presenta la promoción de movimientos apostólicos. Hemos visto que ya desde los años treinta se trabaja con movimientos apostólicos como la Acción Católica. Después con los Cursillos de Cristiandad, el Movimiento Familiar Cristiano, los Encuentros Matrimoniales, la Legión de María, etc., llegando estos a una posición importante. En los últimos años son sobre todo los llamados movimientos carismáticos los que en términos cuantitativos crecen en forma fuerte, provocando conflictos serios.

4.2. La dinámica diocesana

Una de las expresiones más claras de la pastoral de conjunto son los planes pastorales diocesanos que se elaboran en las diócesis de Huehuetenango, Quetzaltenango y en la arquidiócesis. En Las Verapaces se está en vía de formulación. Para el análisis de estos planes hay que diferenciar entre la lógica de estos planes y su contenido.

4.2.1. La lógica detrás de los planes

Para la preparación de los actuales planes pastorales, las diócesis han sido asesoradas por el experto del CELAM, Jorge Jiménez, cuya asesoría es destacable en la Iglesia Católica de los distintos países de la región centroamericana. Jiménez mismo ha participado en seminarios y talleres en el proceso de reflexión que forjó los planes. Su esquema de planeación pastoral lo encontramos en casi todos los planes. Por eso nos parece necesario detenernos brevemente a conocer los planteamientos de Jiménez; para ello nos basamos en uno de sus manuales titulado *Curso de planeación pastoral.*

El autor sostiene al inicio de su curso que "a la Pastoral de Conjunto le corresponde la tarea fundamental de promover la unidad de la Iglesia" (38). Es decir, la "tarea fundamental" se sitúa al interior de la Iglesia y no

38. Jiménez C., J. *Curso de planeación pastoral*, s.f., pág. 6.

entre los destinatarios de su acción pastoral. Un poco más adelante se explícita más este pensamiento: "para la Iglesia es una tarea especial la promoción de la unidad en la misma y *a partir de ella,* en el pueblo", entendiéndose por "unidad" de la Iglesia, el ser ella misma "una experiencia de fraternidad y comunión" (39). La unidad aparece como un objetivo en sí mismo, y no como un instrumento para la realización del trabajo de pastoral o para mejorar la situación social. Enfatizamos que la unidad eclesial pueda frenar mucho el surgimiento de iniciativas desde la base de la Iglesia.

Sobre este concepto fundamental se monta el curso de planeación pastoral, actividad que es fruto del "diálogo entre la Pastoral y las técnicas administrativas" (40), y en esto consiste el curso: la administración racional de los recursos humanos de la Iglesia para lograr una acción que sea eficiente. Ello se desenvuelve a través de pasos lógicamente articulados: marco de la realidad, marco doctrinal, diagnóstico pastoral, objetivos pastorales, criterios de acción, inventario de recursos, programación y procesos de organización, control y evaluación.

Cada uno de los pasos debe efectuarse con el mayor detalle y con los instrumentos más idóneos, por ejemplo para la investigación de la realidad, a fin de definir el "marco de la realidad", el autor sugiere entre otras técnicas: la escala de actitudes y opiniones, la semántica diferencial, el análisis de contenido y la práctica social, considerando a esta última muy importante pero de manera bastante ingenua (41). Todo ello tendiendo a tener una visión lo más "objetiva" posible sobre la realidad, señalándose causas y tendencias de la misma.

Aparte de esta aplicación de técnicas, es interesante anotar cómo Jiménez plantea resolver las lógicas diferencias de opiniones al momento de definir una postura común; lo dice claramente al referirse al marco doctrinal: "El consenso, el común acuerdo, debe ser la tónica de trabajo. Los puntos que causan conflicto, divergencia no deben incluirse hasta tanto no haya un acuerdo mínimo" (42). Es sugestivo que este consejo se efectúe con respecto al marco doctrinal y no a la interpretación sobre la realidad. Sobre esto último, sobre todo en el caso de Guatemala, quizás no existan diferencias muy profundas, y si las hay, lo que realmente divide a la Iglesia es el qué hacer ante la realidad, cómo y con quiénes, siendo para ello fundamental el marco doctrinal desde el que se parta.

El padre Jiménez, en la formulación del plan y en la elaboración de la organización, plantea la participación de todos, incluso los laicos. Pero, en la ejecución, plantea una estructura jerárquica con autoridades bien definidas que tienen la responsabilidad de la realización de los objetivos formulados:

39. *Idem.* (énfasis nuestro).
40. *Ibid.,* pág. 2.
41. *Ibid.,* pág. 13.
42. *Ibid.,* pág. 18.

> Una sola persona debe dar órdenes...las personas ubicadas hacia la cúspide tendrán mayor autoridad y responsabilidad y su trabajo está prácticamente centrado en la planeación y en la organización, mientras que las personas ubicadas en la parte inferior son generalmente ejecutoras y tienen una mínima responsabilidad y muy poca autoridad (43).

En este esquema, los agentes y los laicos aparecen como objetos en la aplicación del plan y no como sujetos del trabajo de pastoral.

Es decir, la lógica de la planeación pastoral, según Jiménez, fácilmente lleva a una imposición de una práctica de pastoral a los laicos en sus comunidades, que fácilmente frena el desarrollo de su misma dinámica y de su participación activa en asuntos eclesiales y en la reflexión. Pero, para poder decir algo en definitivo, también tenemos que analizar los contenidos del discurso de estos planes.

4.2.2. El discurso de los planes

Los planes pastorales denuncian claramente los problemas más importantes de la situación económica, social y política. Indican el sistema social injusto, la manipulación económica internacional del régimen capitalista, el modelo económico que genera pobreza y crisis, la mala distribución de la tierra, la falta de participación política, la espiral de violencia, la marginalización de los indígenas y la desintegración de sus comunidades (44).

En este marco, los planes enfatizan el papel de la Iglesia en la lucha por una sociedad más justa y la promoción de la liberación integral, y de una conciencia crítica. La pastoral social aparece como una de las tareas principales de la Iglesia, superando el asistencialismo. El deseo de ser "agentes de cambio dentro de las estructuras temporales" (45) es fuerte. Además, el plan arquidiocesano habla de organizaciones populares, como el Grupo de Apoyo Mutuo y los sindicatos, como signos de esperanza. El plan urge la promoción de "organizaciones que garanticen la participación de los pobres y de los indígenas en la sociedad" y "que respondan a los derechos y necesidades de los trabajadores y campesinos" (46).

La defensa y el desarrollo de la cultura indígena y popular también recibe mucha atención, incluso en la realización de la tarea de evangelización. Como uno de los objetivos principales del plan huehueteco se menciona:

43. *Ibid.*, págs. 41, 43.
44. *Plan pastoral arquidiocesano 1986-1988. Arquidiócesis de Guatemala. Semana de planificación pastoral (26-30 de mayo de 1986).* Guatemala, 1986. Diócesis de Quetzaltenango-Secretariado de Pastoral, *En comunión y participación. Plan Pastoral Diocesano 1985-1988.* Quetzaltenango, 1985. Diócesis de Huehuetenango-Centro de Comunicaciones Sociales, *Plan Diocesano de Pastoral 1986-1991. Diócesis de Huehuetenango,* Huehuetenango, 1986.
45. *Plan pastoral arquidiocesano 1986-1988..., op. cit.,* pág. 41.
46. *Ibid.*, págs. 19, 49.

> Evangelizar al hombre huehueteco desde sus culturas descubriendo las semillas del Verbo y los valores cristianos existentes en ellas, para abrirlas a la plenitud de Cristo y asumirlas en todos los trabajos pastorales (47).

Es decir, se reconoce que existen semillas del Verbo en "nuestras tierras y culturas" que hay que descubrir y desarrollar. El evangelizador tiene que conocer, respetar y amar los modos de ser, el idioma, la historia, las aspiraciones y las maneras propias de los indígenas. Tiene que discernir y asumir los valores fundamentales para acompañar al huehueteco en la búsqueda de su liberación, y para promover la identidad cultural de cada comunidad (48). Pero los planes indican también la necesidad de purificar las costumbres y tradiciones indígenas a la luz del Evangelio.

En cuanto a las representaciones y prácticas religiosas, es interesante el planteamiento del plan arquidiocesano en superar un excesivo sacramentalismo, un tradicionalismo sin sentido y prácticas piadosas rutinarias (49).

Un aspecto fundamental de todos los textos de los planes, es la creación de estructuras y procedimientos que promueven la participación de los laicos y de las comunidades en la planificación, realización y evaluación de la acción pastoral.

Concluyendo, podemos decir que el contenido y el discurso de los planes contienen muchos elementos que son propios de la pastoral liberadora; no obstante, la lógica de los mismos planes fácilmente puede frenar la realización de buenas intenciones, como la participación de los laicos.

4.2.3. Algunos aspectos de la Iglesia diocesana

La participación de los laicos depende mucho de las estructuras diocesanas. Por lo menos en las diócesis de Huehuetenango, Las Verapaces, Quetzaltenango y en la arquidiócesis, se está efectuando un proceso hacia una mayor estructuración diocesana. Por lo general, esta estructuración consiste en las semanas de pastoral, los consejos zonales de pastoral y las comisiones especiales.

Por lo general, una vez por año los agentes de pastoral se reunen en las llamadas semanas de pastoral o asambleas diocesanas. En algunos casos también representantes de los laicos participan en estas reuniones. En estas semanas, se analiza la realidad diocesana y social para formular y elaborar las metas y los métodos del trabajo de pastoral en el futuro. Los planes de pastoral son productos de esta dinámica. También a veces hay

47. Diócesis de Huehuetenango-Centro de Comunicaciones Sociales, *op. cit.*, pág. 46.
48. *Ibid.*, págs. 31, 44, 45.
49. *Plan pastoral arquidiocesano 1986-1988..., op. cit.*, pág. 28.

reuniones dedicadas a temas especiales como la pastoral social o la pastoral indígena.

Los planes y las metas formuladas constituyen el marco para el trabajo en los consejos zonales o de los decanatos. Por lo general existe una subdivisión de la diócesis en 4 ó 5 zonas o decanatos. Cada zona realiza reuniones mensuales con los agentes de pastoral y a veces representantes de los laicos, en las que se coordina el trabajo y promueve la unidad de criterios y formas de trabajo.

Además de los consejos zonales existen las comisiones diocesanas con una tarea especial. Estas tareas son por lo general las prioridades que indica el Plan. Por ejemplo en la diócesis de Huehuetenango hay seis comisiones: para la evangelización desde las culturas, pastoral social, formación de agentes de pastoral, pastoral juvenil, pastoral educativa y pastoral vocacional.

Sin duda, esta estructura facilita el mejoramiento del trabajo de pastoral. Pero la participación de los laicos queda como un problema grande. Por lo general existe la buena voluntad por integrar a los laicos en todos los niveles de la estructura diocesana, y se ha logrado un avance importante en esta dirección por medio de las estructuras mencionadas, pero todavía existe una distancia entre los laicos y los agentes que frena la participación de los primeros. Esta distancia probablemente se debe a las diferencias en formación y en formas y valores culturales, el conocimiento insuficiente del mundo de los laicos por parte de los agentes. Además, los laicos tienen pocas experiencias de participación democrática en organizaciones que trascienden el nivel local.

En algunos lugares se trata de resolver este problema en los consejos zonales, convocando solamente a los representantes de los laicos en una reunión especial para hacer más eficaz y fuerte su voz. Posteriormente, se realiza la reunión de todos, laicos y agentes, en el consejo zonal.

Otro problema es que a veces los planes de pastoral y la dinámica de los decanatos o zonas de pastoral no responden totalmente a las demandas y los procesos en las parroquias. Estos planes y esta dinámica muestran por lo general un discurso liberador, pero la lógica de planeación a veces frena el surgimiento de iniciativas desde los laicos. El proceso de inculturación, inserción y encarnación está avanzando, pero todavía no llega a su nivel óptimo.

5. Los obispos y la Conferencia Episcopal de Guatemala

5.1. La actuación social y política de los obispos

La Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG) está alcanzando un nivel cada vez más unido, el cual le permite jugar un papel social, político y religioso cada vez más importante y fuerte. En este apartado enfocamos

su actuación social y política y en el siguiente analizamos su posición eclesial y religiosa.

La CEG, con un perfil más progresista desde que Monseñor Penados asumiera el arzobispado y modificara su composición, mantiene en este período iniciativas de repercusión social, que la han convertido en un actor político preponderante. Ha estado atenta a las variaciones del ejercicio del poder político y a la incidencia que sobre éste han tenido las clases dominantes y el ejército; de tal forma que en el tránsito de las dictaduras militares al reformismo democristiano, los obispos se hacen presentes expresando diversas actitudes, desde posiciones observantes y escépticas hasta de señalamiento de las necesarias reformas estructurales.

Las dos características sobresalientes de la actuación episcopal son: su *papel de mediador* entre los protagonistas de conflictos sociales y políticos, y su *función de denuncia* ante las injusticias sociales. En su ofrecimiento como mediadores en conflictos sociales, los obispos intentan evitar una polarización social y una ola de violencia. Pero también reconocen que el evitar una polarización significa responder a las causas estructurales de estos conflictos, promoviendo transformaciones sociales. Ambos rasgos se interrelacionan en la práctica, pesando más uno sobre el otro, de acuerdo a la naturaleza del conflicto y a la coyuntura particular.

En la transición de las dictaduras militares hacia el gobierno reformista de la democracia cristiana, se generan dentro de la Conferencia Episcopal expectativas de cambio. Recordemos que durante los gobiernos de Lucas García y Ríos Montt, la Iglesia Católica fue perseguida y censurada por el tipo de pastoral comprometida que realizaba, principalmente en la zona rural. Por eso, de alguna forma se explica un cierto optimismo de los obispos expresado previamente en las elecciones para la asamblea constituyente y presidenciales (50).

Durante el gobierno de Mejía Víctores, la CEG mantuvo una actitud cautelosa. El gobierno de Mejía Víctores no terminó la violación de los derechos humanos y el acelerado deterioro de las condiciones de vida de los guatemaltecos, situación que fue denunciada por algunos obispos (51). Pero los obispos impulsaron nuevos proyectos de pastoral en las zonas devastadas por la represión.

Pese a esta realidad, la Conferencia Episcopal en su carta pastoral del 10 de junio de 1984, *Para construir la paz,* esperaba que el proceso político que se avecinaba sería "abrir una nueva vía hacia un futuro mejor" (52). En la primera parte del documento, se describe la realidad social

50. *Diario El Gráfico, Suplemento Vida,* 25 de enero de 1986.

51. Por ejemplo, en enero de 1984, el arzobispo Penados aparece formando parte de la Comisión de Paz que intentaba el esclarecimiento de las desapariciones en los últimos años. El trabajo de esta comisión no fructificó por las amenazas y persecución de que fueron objeto sus miembros.

52. Conferencia Episcopal de Guatemala, *Para construir la paz. Carta colectiva de los Obispos de Guatemala con ocasión del momento político que vive nuestra patria.* Guatemala, 10 de junio de 1984, pág. 3.

como algo que no ha cambiado en nada en relación a la denunciada en la carta pastoral *Unidos en la esperanza* de 1976. Más bien dicen que,

> ...este cuadro trágico que describimos no sólo persiste, sino se ha deteriorado aún más, por factores internos y externos que han surgido en detrimento de nuestra paz social. La violencia en sus diferentes formas se ha enseñoreado de Guatemala. Todos somos testigos y lo hemos padecido. Todos conocemos que, desde hace ya varios años, el luto, el terror, la angustia y el dolor se han apoderado de numerosos hogares guatemaltecos, al ser flagelados con la ola creciente de violencia descargada sobre todos los niveles y clases sociales, golpeando particularmente a los campesinos y a los indígenas (53).

En la segunda parte de la carta, los obispos definen su posición frente al hombre, la familia y la sociedad, rescatando algunos principios básicos de la doctrina de la Iglesia. Rechazan todo tipo de discriminación y defienden la vigencia de la declaración de los derechos universales del hombre, proponiendo que:

> ...la nueva Constitución Política de Guatemala debe encontrar los mecanismos adecuados para la promoción, defensa y tutela de estos derechos. Tendrá que ser esta una de las metas más importantes de la próxima Asamblea Nacional Constituyente. Si no se encuentran estos mecanismos, de nada servirá una solemne proclamación de los derechos humanos, pues se regresará a la burla continua de los principios constitucionales, como ha sucedido en la historia reciente en nuestro país (54).

Entre párrafos, la CEG retoma las palabras del Papa Juan Pablo II, dichas durante su visita a Guatemala, particularmente cuando se trata de defender la dignidad humana:

> La fe nos enseña que el hombre es imagen y semejanza de Dios (Gen, 1, 27); eso significa que está dotado de una inmensa dignidad; y que cuando se atropella al hombre, cuando se violan sus derechos, cuando se cometen contra él flagrantes injusticias, cuando se le somete a torturas, se le violenta con el secuestro o se viola su derecho a la vida, se comete un crimen y una gravísima ofensa al Creador; entonces Cristo vuelve a recorrer el camino de la pasión y sufre los horrores de la crucificación en el desvalido y oprimido (55).

También esta segunda parte contiene el modelo de sociedad que proponen los obispos en vistas a una apertura democrática. En este sentido sostienen que la "...comunidad política nace (...) para buscar el bien común en el cual encuentra su plena justificación y sentido" (56). El Estado y las

53. *Ibid.*, págs. 4-5.
54. *Ibid.*, pág. 12.
55. *Ibid.*, pág. 13.
56. *Ibid.*, pág. 17.

instituciones sociales deben "tutelar y defender la vida humana como el don primordial y fundamental de Dios" (57), lo cual debe expresarse en una legislación que provea la "justa distribución de la tierra y de la riqueza, a fin de que nadie muera de hambre" (58).

Además, el planteamiento episcopal señala una serie de ámbitos de la vida humana que deben ser garantizados por el Estado, tales como la familia, "célula vital de la sociedad", la cultura autóctona, la religión, la libertad y la educación. El Estado mismo, debe garantizar su vigencia por medio de la participación política "libre y responsable" e "ir forjando día a día, la civilización de amor" y trabajo.

Como se observa en esta carta pastoral, los obispos quieren promover un ambiente democrático, al tiempo que condenan las arbitrariedades que se desprenden del poder actual; por ello ven con simpatía la constitución de un gobierno civil.

Ante la llegada del presidente Cerezo, la Conferencia Episcopal expresó sus esperanzas a favor de un cambio social propicio que favoreciera a las mayorías subalternas. Desde una posición discreta y expectante, no descuidó su denuncia constante contra las desigualdades sociales y el esclarecimiento de las violaciones de los derechos humanos (59).

Durante el primer año de gobierno demócratacristiano, la CEG se centró en la dinamización del trabajo pastoral intentando responder a los retos evangelizadores del momento, en tanto que en forma colectiva no se pronunció sobre temas sociales. A nivel individual, Monseñor Penados se expresó públicamente y en múltiples oportunidades sobre la realidad social y política. El arzobispo denunció varias veces la violación de los DD. HH. y la injusta estructura de la tenencia de la tierra, y exigió que se aclare lo que pasó con los desaparecidos. Ofreció su mediación en el conflicto entre el gobierno y el Movimiento Pro Tierra, y entre el gobierno y la URNG, para promover el diálogo que conduzca a la pacificación del país (60). Otros obispos, por su parte, iniciaron el trabajo de asistencia a refugiados y desplazados, así como la atención a las demandas de tierras de sectores campesinos.

En la medida en que el gobierno de Cerezo se muestra incapaz de resolver los problemas más urgentes de la población, y que los conflictos sociales emergen con nítidos caracteres, la CEG rompe el silencio y comienza a jugar su papel mediador en la escena política, al tiempo que señala los cambios estructurales que necesita la sociedad guatemalteca. Tanto el discurso como las acciones del episcopado, desde el año 1987

57. *Ibid.*, pág. 19.
58. *Ibid.*, pág. 20.
59. Un ejemplo de ello fueron las denuncias del obispo de El Quiché, sobre arbitrariedades cometidas contra campesinos que se refugiaron en la Parroquia de Nebaj como consecuencia de la persecución militar. Similar actitud episcopal se desprende del *Plan Global de la Conferencia Episcopal guatemalteca para 1988-1992*, págs. 4-8.
60. Datos contenidos en *Cronologías 1986*, elaboradas por el Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica, CEE, México, 1987.

hasta la fecha, estarán pautados por la búsqueda de la reconciliación, sin abandonar el señalamiento de las transformaciones sociales que deben dar a la reconciliación un carácter duradero y eficaz.

En marzo de 1987 se produce un pronunciamiento episcopal sobre la problemática de los refugiados. En carta dirigida al Presidente y al Congreso de la República, los obispos apoyan las condiciones requeridas por los refugiados en México para su retorno al país, en el sentido de que el gobierno debe garantizar su seguridad y no obligarlos a vivir en polos de desarrollo o aldeas modelo (61). Monseñor Próspero Penados del Barrio añade que no existen las condiciones para la repatriación de los refugiados y que mejor no regresen. Como se dijo anteriormente, algunos obispos ya venían prestando asistencia a los desplazados, siendo de destacar los esfuerzos por parte de Monseñor Gerardo Flores, de la diócesis de Verapaz, y de Monseñor Cabrera, de la diócesis de El Quiché; ambos prelados han atendido a más de mil familias de desplazados que regresaron de las montañas.

El tema de la educación fue objeto de la Carta Pastoral *Educación: desafío y esperanza,* emitida por la CEG el 19 de abril de 1987. En ella se analizan las carencias del sistema educativo que no alcanza a vastos sectores populares, además de caracterizarse por su concepción acrítica y 'bancaria', sugiriéndose como alternativa una educación más integral y liberadora.

La actitud mediadora de la Iglesia se observaría claramente en dos conflictos de destacar en el año 1987. Uno de ellos fue la huelga de los empleados públicos, en la que Monseñor Penados ofreció sus oficios de mediador. Pero más importante aún fue el paro empresarial organizado por el CACIF, en contra de la reforma tributaria intentada por el gobierno; en esta ocasión Penados participó en la comisión mediadora y al mismo tiempo subrayó la necesidad de reformas tributarias. Los resultados del diálogo entre empresarios y gobierno fueron favorables para los primeros, puesto que se logró un acuerdo de no realizar reforma tributaria alguna, la no estatización de la banca y no transformar la tenencia de la tierra (62).

Las opiniones con respecto a esta situación, se hallan divididas dentro y fuera de la Iglesia, algunos sectores entienden que la reconciliación propuesta sólo favorece a las clases dominantes, otros sostienen que es importante pues evita la polarización social.

En el transcurso de 1987, la denuncia hecha por los prelados se hace más constante y directa. Se trata de un tipo de denuncia que refleja un nivel de conciencia crítica, desarrollada precisamente en el acompañamiento pastoral de los obispos a su grey, compartiendo sus problemas y esperanzas; por eso algunos de ellos, denunciarán en ciertas ocasiones "la na-

61. Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica, *La Iglesia en Centroamérica. Guatemala, El Salvador y Honduras. Información y Análisis,* México, 1988, págs. 24-25.
62. *Ibid.,* págs. 28-33; *Inforpress Centroamericana,* no.760, 15 de octubre de 1987, págs. 1–2.

turaleza inhumana de la contrainsurgencia" (63), el alto costo de la vida, la mala distribución de la tierra, y propugnarán un cambio social.

En la línea de estos planteos, el arzobispo proyecta formar una Vicaría de Solidaridad, a fin de brindar asistencia legal para sectores de escasos recursos. La idea no llegó a concretarse por presiones políticas y temores de posibles conflictos con el Estado. Lo cual no era del todo infundado, ya que para las víctimas de la represión, la Vicaría representaba una posibilidad para exigir el enjuiciamiento de los responsables de la represión de años precedentes, lo que había sido imposible debido a la inmunidad decretada durante el gobierno de Mejía Víctores.

En ocasión de la reunión de presidentes de Centroamérica, en agosto de 1987 en Guatemala, la jerarquía, preocupada por la paz en la región, dijo a los cinco mandatarios que "la paz es un derecho inherente de la dignidad humana y que los gobernantes tienen la responsabilidad de superar las ideologías e intereses políticos y económicos. Renunciar al lenguaje 'retórico lleno de demagogia' y falsas promesas y colocarse en un contexto de total verdad y buscar la justicia" (64). Consecuente con este planteo, el episcopado se propuso apoyar de manera concreta los acuerdos de Esquipulas II, sobre todo en lo que respecta al diálogo nacional.

Monseñor Quesada Toruño ha sido la persona nominada por la CEG para empujar fuertemente este diálogo nacional, siendo su actuación como presidente de la Comisión Nacional de Reconciliación respaldada por el episcopado en su conjunto. Sin embargo, dentro de las clases dominantes existió desde un principio disconformidad con este papel de la Iglesia en el plano político, reaccionando con virulencia ante los esfuerzos de la Iglesia en favor del diálogo (65).

En este contexto pueden comprenderse las palabras de Monseñor Quesada Toruño, respondiendo a un campo pagado de la Unión Cívica Guatemalteca, a fines de 1987, en el que le criticaban su conducta reconciliadora:

> No es necesario creer en el socialismo o en cualquier otra ideología para darse cuenta de la extrema e inhumana pobreza de la gran mayoría de nuestros conciudadanos, personas humanas y hermanos en la fe.(...) Pastoralmente, me impresionan las trágicas consecuencias de una guerra irregular que se viene librando en nuestro país desde hace varias décadas, (donde) centenares han desaparecido de la geografía, millones de guatemaltecos se encuentran todavía en el extranjero como refugiados y los desplazados de sus lugares de origen son numerosísimos. (...) Por estas razones profundamente humanas me parece que se impone la necesidad de propiciar un diálogo nacional lo más amplio posible, con la par-

63. Palabras de Monseñor Penados en apoyo a las posiciones asumidas por Monseñor Cabrera, obispo de El Quiché, a fines de 1987, citadas en: Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica, *op. cit.*, págs. 33-34.
64. Discurso pronunciado por Monseñor Penados del Barrio a los cinco Presidentes de Centroamérica. Guatemala, agosto de 1987.
65. Campo pagado de la Fundación Cívica Guatemalteca. Guatemala, 4 de abril de 1988.

ticipación de todos los sectores de nuestra sociedad, para que en el marco de un proceso democrático puedan realizarse cuanto antes las reformas sociales que el país necesita para consolidar la verdadera paz (66).

Pero hasta la fecha ni el ejército, ni los empresarios y terratenientes, ni el propio gobierno demócrata cristiano está dispuesto a entrar en un proceso hacia un verdadero diálogo.

La intervención episcopal que habría de causar mayor revuelo político, sería la Carta Pastoral *El clamor por la tierra,* emitida en febrero de 1988. No es preciso abundar en muchos detalles sobre el hecho de que la desigual tenencia de la tierra es una de las razones de fondo de la crisis guatemalteca. Pero además, se daban condiciones particulares en la coyuntura, que constituían factores favorables tanto para la emisión de la carta como para las reacciones virulentas que ella cosechó entre los sectores terratenientes. El principal de ellos lo constituyen las diversas iniciativas de organización campesina que se producen en el marco de la apertura democrática, siendo la más notoria la del movimiento campesino organizado alrededor del Padre Girón.

El clamor por la tierra, también debe verse como el resultado del crecimiento de una conciencia social crítica en las bases cristianas, que han vivido de cerca el martirologio de los más pobres.

Pero más allá de estos entretelones, el hecho de que la Carta Pastoral sea un producto colectivo de la CEG, denota una madurez en la comprensión de la Conferencia en su conjunto, sobre el problema de la tierra como raíz principal de la injusticia y la violencia.

Deteniéndonos brevemente en el texto episcopal, observamos algunos pasajes fuertes sobre todo cuando afecta los intereses del bloque dominante terrateniente; a pesar que se lo reconoce como "el sector agroexportador el que más contribuye a la obtención de divisas que el país necesita...", los obispos denuncian que:

> El sector agro-exportador propietario de ricos latifundios, concentra en sus manos las mejores tierras cultivables y los poderosos medios de producción agropecuaria. Este grupo minoritario del país produce y comercia aquellos bienes mejor pagados en el mercado internacional...

Mientras que, continúan los prelados:

> ... muy pocos son los campesinos propietarios, pues la inmensa mayoría carece de tierras en propiedad y los que algo tienen se dedican a una agricultura de subsistencia en microparcelas sembrando solamente maíz y frijol. Son numerosos los que se ven obligados a arrendar tierra, siendo víctimas de una inhumana especulación, o se ven compelidos a bajar a la costa en condiciones inaceptables. La dificultad de conseguir créditos bancarios y la falta de adecuada preparación técnica los conduce a explotar la tierra mediante sistemas arcaicos, algunos altamente dañinos

66. *Prensa Libre,* 7-1-1988.

> a la ecología y la inmensa mayoría no se beneficia con ningún sistema de seguro, ni tiene la más mínima posibilidad de ahorro, de manera que una sequía o un mal invierno los coloca al borde del hambre y de la muerte (67).

Problema crucial en la vida del campesino es la tenencia de su tierra, para cuya propiedad legalizada encuentra tremendos obstáculos.

> Con frecuencia estas tierras vienen a parar en manos de terratenientes con mayores facilidades económicas y jurídicas para obtener las titulaciones legales. Nos consta que muchas de las tensiones en el agro provienen de que estas personas, al adquirir dichas propiedades, injusta aunque "legalmente", en su afán de sacar de la tierra al campesino, se hacen ayudar de la fuerza pública que acude a su llamado en defensa de una propiedad privada que se le negó a quienes en realidad eran los propietarios de hecho aunque no reconocidos por una ley, que se hizo en la práctica de espaldas al pueblo y para beneficio de un sector privilegiado. Reconocemos con dolor que falta una legislación adecuada que proteja al campesino en contra de éstos y otros abusos (68).

Las reacciones ante la Carta Pastoral fueron diversas, resaltando la actitud negativa de las clases dominantes, expresada en campos pagados y declaraciones públicas, contrarios a los principales planteos episcopales, en particular el de reforma agraria (69).

Para las cámaras empresariales, la Carta atenta contra los principios de la propiedad privada y libre empresa respondiendo —según ellos—, a orientaciones ideológicas de religiosos que ven en el modelo agrario de la revolución nicaragüense algo a imitar (70). Algunos sectores conservadores, argumentaron que el pronunciamiento episcopal correspondía a una suerte de concertación entre el gobierno demócrata cristiano y la Iglesia Católica (71).

En cambio, para organizaciones populares, la Universidad de San Carlos y numerosos organismos cristianos, el pronunciamiento episcopal no sólo logra señalar los problemas esenciales de Guatemala, sino que se empuja un cambio del orden social injusto. Haber puesto el problema en el tapete significa haberse aproximado a la raíz estructural del conflicto social actual y permanente (72).

67. Conferencia Episcopal de Guatemala, *El clamor por la tierra. Carta pastoral colectiva del episcopado guatemalteco*, febrero 1988. Guatemala, 1988.
68. *Ibid.*, pág. 9.
69. En reiterados campos pagados entre los meses de marzo a junio, las cámaras patronales rechazaron la reforma agraria, aduciendo que el problema no está en la posesión de las tierras, sino en "en el fomento de su capacidad de producción". Cfr. *Diario El Gráfico*, 25 de marzo de 1988, págs 11 s. Campo pagado de la Unión Nacional Agropecuaria (UNAGRO), en *Diario Prensa Libre*, 5 de abril de 1988, pág. 12.
70. *Revista Crónica*. Guatemala, 7 de abril de 1988, pág. 14.
71. *Idem*.
72. *Diario El Gráfico*, 23 de marzo de 1988. Campo pagado del Secretariado Nacional de Cursillos de Cristiandad, en *Diario El Gráfico*, 14 de abril de 1988. Campo pagado de la

Al publicarse la carta, fue difundida y comentada por parte de bases parroquiales y organizaciones católicas; incluso en algunas diócesis como la de Quetzaltenango se elaboró una versión popular de la Carta para su mayor difusión dentro de la población. También en ciertos círculos protestantes el documento fue objeto de estudio y utilizado en jornadas de capacitación interna.

Junto con la Carta *Para construir la paz,* la Carta *Educación: desafío y esperanza,* y la primera parte del *Plan Global de la Conferencia Episcopal Guatemalteca para 1988-1992,* de marzo de 1988, la Carta *El clamor por la tierra* permite analizar en una forma más sistematizada el discurso político de los obispos.

El primer nivel de este discurso es la clara y fuerte denuncia sobre los problemas económicos, políticos, culturales y demográficos que sufren los pobres en Guatemala. Los problemas económicos que los obispos mencionan son: la carestía de la vida, el desempleo, los salarios insuficientes, las graves deficiencias de salud, educación, vivienda, alimentación, la marginalización y la explotación.

Los problemas políticos son sobre todo la violencia y la polarización. Según los obispos hay que ubicar estos problemas en el marco de una polarización entre "el poder tradicional con una pretensión de retorno al liberalismo de ultranza" y "el marxismo materialista, que propugna la lucha de clases" (73).

En lo cultural, los obispos mencionan la discriminación racial y cultural contra los indígenas y la agresión de las culturas, lo cual conduce a la pérdida de valores morales y nacionales. En lo que respecta a la realidad demográfica, hacen referencia a los daños a la identidad y la desintegración familiar causados por la migración hacia las ciudades y zonas de desarrollo, la migración temporal hacia la costa sur y las campañas antinatalistas que responden a "estrategias de imperialismo político" (74).

El segundo nivel del discurso político de los obispos forma la denuncia de las causas estructurales de estos problemas. En este marco hablan de "estructuras pecaminosas de nuestra realidad nacional", de "injusticia institucionalizada" y de "violencia institucionalizada" (75). Indican sobre todo el grave problema de la tenencia de la tierra, las injusticias sociales que forman la violencia institucionalizada, la violencia subversiva que provoca una sangrienta represión indiscriminada, la ideología de la seguridad nacional, el conflicto entre los grandes poderes del mundo, la

Facultad de Ciencias Económicas de la USAC, en *Diario Prensa Libre,* 12 de abril de 1988. Campo pagado del Consejo Arquidiocesano de Laicos, en *Diario Prensa Libre,* 16 de abril de 1988, entre otros.

73. Conferencia Episcopal de Guatemala, *Para construir la paz. Carta Colectiva de los Obispos de Guatemala con ocasión del momento político que vive nuestra patria,* Guatemala, 10 de junio de 1984, págs. 6-7.

74. Conferencia Episcopal de Guatemala, *Plan Global de la Conferencia Episcopal Guatemalteca para 1988-1992.* Guatemala, 1988, pág. 8.

75. *Para construir la paz..., op. cit.,* págs. 4-5; *El clamor por la tierra..., op. cit.,* págs. 19-20.

influencia de ideologías extrañas a la cultura original y la dependencia internacional (76).

Desde el punto de vista sociológico, es vistoso que los obispos no profundizan este segundo nivel de las causas estructurales a los problemas sociales con un análisis de poder. Al contrario, el tercer nivel que se encuentra en su discurso, es la crisis moral que a su vez está al fondo de las causas estructurales. Son cambios morales que forman la solución última de los problemas sociales:

> ...existe una crisis generalizada, ocasionada por la pérdida de valores éticos, que... genera una permanente explotación y marginalización de las clases desposeidas y populares. Urge penetrar en las esferas dominantes para suscitar el cambio, no por la lucha de clases, sino por la concientización racional humana-solidaria. Es necesario provocar el cambio de corazones (77).

Este discurso tiene sus consecuencias en cuanto a la manera en que los obispos tratan de contribuir al mejoramiento de la situación social. Primero, los obispos llaman a la realización de reformas sociales concretas. Por ejemplo en cuanto a la problemática agraria llaman entre otros a la distribución de la tierra de "las vastas propiedades estatales y las propiedades insuficientemente cultivadas", a los que las puedan hacer valer; el otorgamiento de títulos legales a los campesinos que ya trabajan estas tierras durante años; la garantización de precios justos para sus productos y la creación de condiciones externas para la producción campesina; el pago de salarios justos a los trabajadores del campo y la promoción de organizaciones campesinas en defensa de sus derechos (78).

Luego los obispos enfatizan la responsabilidad de todos en la realización de estos cambios. Llaman a todos los sectores sociales de unirse para buscar soluciones.

Al mismo tiempo critican a los que no están cumpliendo esta responsabilidad. Denuncian a los responsables del país; los terratenientes, los poseedores del poder económico o militar por su falta de responder a las necesidades de los campesinos, enfatizando la función social de la propiedad (79). Denuncian fuertemente a "quienes pretenden organizar la economía del país, manteniendo a toda costa estructuras injustas" (80). La política contrainsurgente del gobierno recibe también una fuerte crítica por dañar a la población civil (81). Según los obispos, el gobierno "permite a respirar un nuevo aire democrático", pero el partido oficial ha perdido

76. *Plan global de la Conferencia Episcopal Guatemalteca para 1988-1992..., op. cit.,* págs. 6-9; *Para construir la paz..., op. cit.,* págs. 4-7.
77. *Plan global de la Conferencia Episcopal Guatemalteca para 1988-1992..., op. cit.,* pág. 35.
78. *El clamor por la tierra..., op. cit.,* págs. 22-23.
79. *Ibid.,* págs. 15, 19, 20.
80. *Plan global..., op. cit.,* págs. 3-4.
81. *Ibid.,* págs. 4, 5.

credibilidad (82). La guerrilla tampoco puede alegrarse en un apoyo de los obispos. Denuncian totalmente la vía violenta. "Las organizaciones de base" promueven el desarrollo integral de la persona humana, pero tienen que actuar "en auténtico clima comunitario" (83).

Esta posición intermedia que toman los obispos enfatizando las responsabilidades de todos, sin duda corresponde en parte a los intereses políticos del gobierno electo. Los obispos tienen su deseo fundamental de contribuir a la despolarización de los conflictos sociales y a evitar una nueva ola de violencia que corresponda con la política del gobierno demócrata cristiano, que trata de actuar dentro de las limitaciones dadas por los poderes militares y económicos.

Sin embargo, los obispos enfatizan su autonomía frente al gobierno. No hay un apoyo estratégico y el tono de las palabras con que hablan sobre el gobierno es cada vez más crítico, llegando a denuncias fuertes como hemos visto arriba. Ahora los obispos no tienen muchas expectativas que este gobierno pueda cumplir con el papel de responder a las necesidades de los sectores populares. La CEG se caracteriza por lo general en no tomar una posición explícita en favor de ninguna fuerza política:

> En los últimos años...la Conferencia Episcopal...se ha esforzado por mantener su autonomía respeto a los poderes temporales... (84).

Tampoco "las organizaciones de base", como fuerza política, reciben un sostén. Los obispos admiten el derecho de estas organizaciones a defender sus intereses y a propiciar el desarrollo integral de la persona humana (85), pero al contrario que en la Carta *Unidos en la esperanza* de 1976, los obispos no las interpretan como una fuerza política capaz de cambiar la situación social.

En resumen, no encontramos en la posición de los obispos un programa explícito hacia una transformación de la sociedad, ni un apoyo explícito de una fuerza política concreta. Pero de una organización de la sociedad civil no podemos esperar otra posición. Es cierto que los obispos forman una fuerza importante política y social empujando la transformación de la sociedad en favor de los pobres.

En la situación actual, la voz de los obispos deja ver su preocupación por un proceso que parece conducir ineluctablemente a la tragedia del pasado. En abril de 1989, en ocho puntos la CEG resume en el Comunicado de Cobán los hechos más preocupantes de la situación guatemalteca:

> 1. Guatemala se desangra por los diversos tipos de violencia, especialmente por la situación de guerra prevaleciente en algunas regiones del país, con la pérdida de valiosas vidas, muchas de ellas jóvenes.

82. *Idem.*
83. *Ibid.*, pág. 4.
84. *Ibid.*, pág. 12.
85. *Ibid.*, pág. 4.

> 2. Enormes gastos en armamento, exigidos por una política bélica, que rehuye una solución negociada del conflicto armado interno.
> 3. La corrupción desenfrenada y descarada que corroe la administración pública y privada.
> 4. Una estructura económica que acrecienta la riqueza de los sectores privilegiados e impide que los beneficios del producto nacional bruto lleguen a todos los sectores del país, empobreciendo aún más a la mayoría de los guatemaltecos.
> 5. Los salarios y gastos superfluos, cada vez mayores, de quienes están en las cúpulas del poder, en contraste con las necesidades y reclamos de la gente trabajadora.
> 6. La ausencia de una investigación seria y concluyente, acorde a la justicia, de múltiples delitos y su consecuente impunidad.
> 7. El narcotráfico internacional que, con la complicidad criminal de malos guatemaltecos, se está afianzando en Guatemala y ha producido ya nefastos resultados, especialmente en la juventud.
> 8. La irracional y ambiciosa explotación de las reservas forestales, que convierte a Guatemala en un desierto.
> En todas estas manifestaciones descubrimos la descomposición social y política que afecta a todas las instituciones del país (...).
> Esta realidad lacerante de nuestra patria provoca en muchos, sentimientos de desilusión y frustración, porque existía la expectativa de tiempos mejores. No pocos han perdido la fe en la posibilidad de realizar un auténtico proceso democratizador en Guatemala.
> Otros han abrigado la esperanza de solucionar éstos y otros problemas con un nuevo cuartelazo o golpe de estado. Hacer esto significaría un gravísimo retroceso en la historia del país y una traición a la voluntad popular (86).

Pero los meses siguientes no hicieron más que confirmar los temores de los obispos; los reducidos espacios de democracia se van cerrando con celeridad, el terror y la muerte vuelven a ser cotidianos. En esta coyuntura, el Consejo Permanente de la CEG, en su *Mensaje al Pueblo de Dios* de agosto de 1989, expresa:

> La conciencia de nuestro deber como Obispos de la Iglesia en Guatemala, nos impulsa a decir una palabra iluminadora en la actual coyuntura histórica de nuestra Patria. Numerosos fieles con toda razón esperan esa palabra de sus pastores porque se sienten perplejos, confundidos y atemorizados frente a una situación que se está tornando caótica y amenaza con destrozar todos los esfuerzos y sacrificios que nuestro pueblo ha ofrecido con la esperanza de construir una Guatemala mejor (87).

La voluntad episcopal de promover condiciones favorables para el diálogo y la paz, no cejó ante la obstinación de sectores dominantes en

86. *Comunicado de la Conferencia Episcopal de Guatemala, Cobán. A.V. , 7 de abril de 1989,* puntos II, 1 al 8.
87. Conferencia Episcopal de Guatemala, *Mensaje al Pueblo de Dios.* Guatemala, 2 de agosto de 1989.

continuar jugando la carta del secuestro y del asesinato político, sesgando en setiembre de 1989 la vida de varios dirigentes universitarios, quienes habían sido previamente secuestrados. Un mes más tarde, Monseñor Penados organizó una marcha por la paz de la que participaron unos 15.000 niños, cuyo reclamo explícito, además del cese de la violencia, fue dirigido al sector privado llamándolo a no especular con los productos de primera necesidad, "para evitar que más niños y adultos se mueran de hambre y que no exista más descontento social" (88).

Los obispos guatemaltecos, como ellos mismos lo expresaran, no son promotores de "la lucha de clases", pero no cierran los ojos ante los conflictos e intentan, desde su perspectiva y desde su posición como dirigentes de una institución religiosa que ha sido seriamente golpeada en el pasado cercano, jugar un rol protagónico en la creación de bases reales para la democracia y el bienestar de las mayorías postergadas.

5.2. Discurso religioso y rol eclesial de la CEG

A nivel religioso, los obispos asumen una posición coincidente con la que mantienen en el terreno social y político: "Como Conferencia Episcopal queremos ser constructores de la unidad de la Iglesia en Guatemala" (89). Con este propósito, el discurso episcopal se caracteriza por su amplitud, pero sin perder su referencia al espíritu renovador que se alimenta en el Vaticano II, Medellín y Puebla; ello se expresa claramente en el modelo de Iglesia que se plantea la CEG, una Iglesia que:

> ...presente el mensaje de Cristo con toda fidelidad; en forma clara, sencilla e inteligible para todos; forme verdaderas comunidades cristianas en donde todos, especialmente los pobres, encuentren un lugar; se valoren la fraternidad y solidaridad; se denuncien proféticamente las injusticias y se dé la posibilidad de construir una sociedad 'verdaderamente humana y penetrada de valores evangélicos'; con sus hechos y su vida esté únicamente al servicio del Reino de Dios (90).

En este planteamiento y en numerosos pasajes del Plan Global 1988-1992, se observa una óptica identificada con una pastoral liberadora. Los obispos subrayan la "opción preferencial por los pobres", la formación de comunidades cristianas, el nexo vital entre fe y vida, la necesidad de analizar la realidad social y el objetivo liberador que debe tener la evangelización. Sin embargo, no se puede perder de vista que, al igual que en su discurso social, en el ámbito religioso los obispos evitan contextualizar sus opciones pastorales. En el documento que estamos tratando, que resume la estrategia pastoral de la CEG hacia el futuro, el primer apartado des-

88. *Diario Prensa Libre*. Guatemala, 28 de octubre de 1989, pág. 2.
89. *Plan Global.., op. cit.,* págs. 31-32.
90. *Ibid.,* pág. 29.

cribe en forma detallada el contexto social guatemalteco, pero en los siguientes, donde se desarrollan los planteos pastorales, la referencia exclusiva de los obispos la constituyen la doctrina oficial de la Iglesia y la Biblia, sin hacer mención concreta al contexto social.

De esta manera, es notorio cómo los obispos se refieren a "comunidades cristianas" (una sola vez se menciona la expresión "comunidades eclesiales de base") como parte de la estructura parroquial, "coordinadas efectivamente por el párroco" (91). Del mismo modo los obispos hablan del concepto 'liberación' tratándolo con cautela, evitando reducirlo

> ...a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al absoluto que es Dios (92).

Pero no explicitan cuáles serán sus consecuencias y tareas sociales y políticas. Otro factor que apuntala esta posición, es la preocupación de la jerarquía católica por recomponer la institución, debilitada por el anterior período represivo y amenazada por las corrientes pentecostales; un discurso más politizado podría avivar recelos hacia la Iglesia de parte del poder político, el bloque de clases dominantes y del ejército, al tiempo que alejaría a la Iglesia de amplios sectores populares donde prende el mensaje pentecostal, evangélico o católico.

Esta actitud del colegio episcopal también es la que predomina al interior de la Iglesia. En el discurso y la práctica de la Conferencia, es patente el esfuerzo por aunar las distintas concepciones y praxis de pastoral en una pastoral de conjunto. No existe una condena de una sobre otras, tanto se critica el "divorcio entre fe y vida" como a "la tentación de de reducir la misión liberadora de la Iglesia a las dimensiones de un proyecto puramente temporal" (93). De modo similar, el planteo de los obispos estimula la formación de comunidades cristianas con una función profética ante lo social y, al mismo tiempo, acentúa el elemento de conversión y "cambio interior del hombre", es decir, combina elementos de una tradición liberadora con otros de corrientes espiritualistas. Si bien, como lo hemos anotado anteriormente, esta postura de la CEG, en la dinámica pastoral de cada una de las diócesis, puede tender a favorecer a algunas tendencias pastorales sobre otras, pareciera que fuera una opción adecuada para la recomposición de la Iglesia en una coyuntura social difícil y ante las necesidades urgentes del pueblo pobre guatemalteco.

Los derroteros que marca el episcopado para la Iglesia guatemalteca de los próximos años, también dejan mucho espacio para la convivencia y el entrecruce de diferentes opciones pastorales. Las cuatro prioridades pastorales que la CEG se plantea hacia el futuro son: evangelización integral, pastoral social liberadora, liturgia encarnada y parroquias renova-

91. *Ibid.*, pág. 37.
92. *Ibid.*, pág. 27.
93. *Ibid.*, págs. 15 y 27.

das. Mientras la "evangelización integral" procura el cambio de las estructuras sociales mediante un "cambio de los corazones" (94), la pastoral social deberá apartarse del puro asistencialismo, buscando a través de la concientización la promoción del hombre guatemalteco, "preferencialmente a aquellos que son excluidos hasta de lo elemental de toda persona, como el derecho a la vida, al trabajo, a la salud, a la alimentación, a la vivienda..." (95). Todo ello se plantea desde una inserción de la Iglesia en las culturas que constituyen el pueblo guatemalteco.

La CEG enfatiza que esta evangelización integral tiene que ser promovida "desde nuestras culturas... para que nuestra acción pastoral llegue a todos los hombres, ambientes y aspectos de la vida humana". En este marco, los obispos indican la necesidad de sensibilizar a los agentes sobre la importancia de las culturas en Guatemala y de promover el conocimiento y el estudio de estas culturas (96). Sin embargo, no queda muy claro en cuál de las tres categorías de pastoral de la cultura, elaboradas arriba, podamos ubicar esta postura:

> No se ha evangelizado suficientemente la cultura en general y la religiosidad popular en particular, ocasionando con ello sincretismos alienantes que mantienen un conocimiento poco profundo de la verdad sobre Dios, la Iglesia y el hombre (97).
> Queremos ser capaces de dialogar con esas culturas para transmitirles lo esencial del mensaje cristiano para que sean renovadas, elevadas y perfeccionadas por la presencia activa del Resucitado y de su Espíritu (98).

Pero a pesar de estas limitaciones latentes en la óptica de los obispos, el actual cuerpo episcopal, de forma más competente, creativa y comprometida que otros que le antecedieron, ha enfrentado sus responsabilidades ante la sociedad y la Iglesia, en un período histórico donde la sombra del pasado cercano puja por imponerse. De ese pasado, los obispos retoman el testimonio de aquellos que entregaron su vida por una sociedad más justa, para transformarlo en motivo de esperanza:

> Se nos exige actuar con nuevo ardor, con métodos nuevos y con una gran esperanza: Nuestra tierra está fecundada con la sangre de nuestros mártires (99).

6. Conclusiones

Desde 1984 se inicia un proceso de apertura política el cual sólo sería exitoso, y con dificultades, en lo que respecta al ejercicio del poder polí-

94. *Ibid.*, pág. 35.
95. *Ibid.*, págs. 35-36.
96. *Ibid.*, págs. 41-42.
97. *Ibid.*, pág. 11.
98. *Ibid.*, pág. 26.
99. *Ibid.*, pág. 20.

tico. El gobierno de Cerezo no ha logrado favorecer la democratización de la sociedad en el terreno económico, ni en el social, ni en el del respeto de la vida de los ciudadanos. La profunda estructura de poder, gestada y consolidada en los últimos veinte años, continúa intacta determinando el curso de los acontecimientos políticos y de las medidas económicas. Este núcleo de poder real, donde se encuentran terratenientes, empresarios y sectores del ejército, ha resultado ser el principal obstáculo para los intentos demócrata cristianos en resolver la crisis económica y de instaurar formas más consensuales de dominación.

El movimiento popular ha dado muestras de recomposición, nuevas organizaciones se constituyeron en el seno de los trabajadores y del campesinado, organizaciones de derechos humanos han puesto incansablemente sobre el tapete la suerte de desaparecidos y asesinados; pero los espacios de su accionar público tienden a cerrarse en forma inversamente proporcional al aumento de su organización y a la radicalización de sus reivindicaciones. La URNG mantiene un accionar militar localizado en algunas regiones, combinándolo con intentos, hasta el momento infructuosos, de establecer negociaciones con el gobierno en pro de la pacificación del país.

Dentro de un campo religioso sustantivamente modificado por la presencia beligerante del pentecostalismo y la difusión de nuevas demandas religiosas populares, la Iglesia también vive un proceso de recomposición no exento de dificultades. La constelación de tendencias pastorales del pasado se ha vuelto más compleja y más difusos sus límites. Una mayor atención a la religiosidad popular, desde diferentes ópticas, el avance del carismatismo y el pentecostalismo, y las urgentes necesidades de las miles de víctimas por la represión, son terrenos de confluencia para agentes de diversas tendencias pastorales. La revisión de la experiencia pasada y un análisis de la realidad que integra la vida cotidiana de los fieles, guían la búsqueda de nuevos caminos en la pastoral liberadora. Del mismo modo, se están dando pasos para formular una pastoral de y desde las culturas, que procure enculturar el mensaje cristiano, hasta el momento vertido en moldes culturales occidentales.

Este complejo panorama trata de ser articulado mediante planes pastorales que buscan la eficiencia institucional en desmedro de los contenidos de la pastoral. El hecho de que se alcancen niveles más orgánicos y coordinados de trabajo pastoral, significa un paso adelante para la institucionalidad de la Iglesia, endémicamente débil, y contribuye a un accionar más unitario. Pero mientras este proceso no sea acompañado de una reflexión colectiva sobre las diversas concepciones y prácticas pastorales, se mantendrán latentes las contradicciones que tienden a atomizar el trabajo pastoral, amenaza que no es tan irreal en la medida en que proliferen movimientos como el de la Renovación Carismática.

Tanto en este proceso de recomposición interna como en la presencia de la Iglesia en el terreno social y político, el episcopado se constituye el protagonista destacado en estos últimos años. Una Conferencia renovada

en su integración, con una generación de prelados abiertos a la renovación eclesial y a la dramática realidad social, no se convirtió en el simple órgano legitimador del gobierno demócrata cristiano, tampoco ha sido su crítico sistemático, pero sí le ha señalado límites esenciales e injusticias sociales, como son el problema de la tierra, la desatención a desplazados y retornados, y la renuncia a abrir un diálogo nacional. Su denuncia ha sido acompañada de esfuerzos concretos, especialmente en lo que tiene que ver con desplazados y el diálogo nacional. En este sentido, el episcopado, con ambigüedades y carencias, está jugando un papel que ninguna otra institución social o política está en condiciones o está dispuesta a realizar, y que beneficia a los sectores sociales más castigados por la penuria económica y la represión.

El papel político que juega la CEG, denunciando las injusticias sociales y llamando a transformaciones sociales, coincide con una actuación política menos elaborada y marcada de la pastoral liberadora. En cambio, esta tendencia de pastoral está dando más énfasis en sus tareas religiosas y sociales, respondiendo a las necesidades económicas, sociales, culturales y religiosas de la gente. Los agentes y laicos de esta tendencia están empujando fuertemente la pastoral social y la pastoral de las culturas.

Cada vez más en estos esfuerzos encuentran apoyo de los agentes y laicos que ubicamos en la tendencia sacramentalista. Las necesidades inmediatas de la gente los hizo más sensible a estas tareas. Este proceso hacia más convergencia por parte de estas dos tendencias y estimulado por la CEG, ha creado el fundamento para el proceso hacia la institucionalización de la Iglesia. Este proceso aumenta el efecto de los esfuerzos y las injerencias de la Iglesia tanto en el campo religioso como en la sociedad. En el campo religioso el problema más grande es el pentecostalismo y su expresión católica, los movimientos carismáticos. Pero el problema que cada vez más está determinando el destino de la Iglesia lo encontramos en la sociedad: el crecimiento otra vez del número de violaciones de los Derechos Humanos.

Capitulo V
Conclusiones

Luis Samandú

En este último capítulo intentaremos extraer algunas conclusiones sobre el papel jugado en los últimos veinte años por la Iglesia guatemalteca, de frente a los conflictos sociales y políticos que ha vivido el país, y de frente a los cada vez más urgentes cambios de estructuras. En tanto conclusiones, retoman y resumen los elementos de análisis ya vertidos en el texto, pero al mismo tiempo quieren plantearse algunas perspectivas que puedan ser de utilidad para los actores comprometidos con el futuro de la Iglesia y del pueblo guatemaltecos.

1. Marco interpretativo

Antes de abocarnos a tal empresa, queremos exponer brevemente desde cuáles presupuestos sociológicos nos planteamos el abordaje de las relaciones entre Iglesia y contexto social, lo que nos remite en primera instancia a la relación entre lo religioso y lo social. En sociedades donde lo religioso se ha diferenciado de otras esferas de la vida social, como lo económico y lo político, hablamos de la existencia de un "campo religioso". Este no es un ente autónomo del resto de la sociedad; por el contrario, se constituye y puede persistir en el tiempo sólo gracias a una permanente relación dialéctica con el contexto social. Tal relación puede ser conceptualizada como tres diferentes articulaciones entre lo religioso y lo social (1).

En primer lugar, cualquier religión en tanto tenga una expresión pública y colectiva, y quiera dar a conocer su mensaje de salvación, necesita de soportes como el lenguaje, sistemas de pensamiento, patrones de organización entre los hombres (social, económica y política); está obligada a reconocer un determinado medio geográfico y ecológico. En otras palabras, cualquier religión para poder operar y ganar adeptos, necesita estar

1. En la exposición de estas articulaciones entre lo religioso y lo social seguimos el planteo de Otto Maduro, *op.cit.*

arraigada en sociedades y culturas determinadas. Los modos particulares en que los hombres han organizado su supervivencia y su reproducción como colectividad, su relación con la naturaleza y entre ellos mismos, y sus representaciones colectivas sobre todo este conjunto, estarán marcando límites muy importantes para la constitución del campo religioso. Límites en el sentido en que las alternativas de desarrollo del campo religioso no serán infinitas; límites que deberá respetar en alguna medida cualquier sistema religioso, si es que quiere tener éxito.

Esta es una primera y fundamental articulación entre lo religioso y lo social, la determinación que ejerce el contexto social sobre el campo religioso.

En segundo lugar, cualquier religión proporciona a sus creyentes una visión particular del mundo,un conjunto más o menos ordenado de representaciones acerca de la vida de los hombres, individual y colectiva, respuestas a las preguntas más vitales sobre su existencia en el mundo, elaboradas a partir de los datos revelados por las fuerzas sobrenaturales en las que el creyente deposita su fe. Por esta misma razón, esa visión del mundo tiene un carácter normativo para los creyentes, los obliga a actuar de una determinada manera en su vida cotidiana; se trata de una guía para su acción en el mundo que conforma, parcial o totalmente, su conciencia social. Este es un aspecto sustantivo de toda religión, es una forma particular de conciencia que contribuye a organizar la experiencia colectiva, de tal modo que todos los aspectos de la vida humana se cargan de significación según una realidad trascendente y plena, con respecto a la contingencia y precariedad de lo humano. Esta orientación particular hacia la realidad permeará la conducta social de los creyentes, la cual tenderá a mantener, transformar o renegar de la realidad según los valores prescritos en su visión religiosa del mundo. De esta manera, a través del comportamiento de los creyentes, el campo religioso estará actuando sobre la realidad social, revirtiendo de este modo la dirección de la relación entre lo social y lo religioso que señaláramos más arriba.

Es preciso que nos detengamos un poco más en esta propiedad de lo religioso, pues ella resulta fundamental para comprender el papel que puede jugar la religión tanto para mantener el orden social como para transformarlo. La conciencia religiosa se caracteriza por un modo de conocer la realidad que se diferencia de la conciencia analítico-científica. En tanto que su referencia fundamental son entidades trascendentes al orden humano, debe recurrir a vehículos del pensamiento mítico-simbólico para representarlas y comunicarlas. Pero el pensamiento simbólico, más que una forma de conocer la realidad es una forma de ser partícipes de la realidad, toca en el sujeto cuerdas afectivas y emocionales que lo mueven a actuar más rápida e intensamente que lo logrado por el pensamiento analítico (2). De ahí la eficacia que puede caracterizar a las creencias

2. Este tema es tratado extensamente en: Opazo Bernales, A., "Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos", en: *Estudios Sociales Centroamericanos,* Año XI, No.33, Setiembre-diciembre 1982, págs. 11-58.

religiosas como timón de comportamientos sociales, sea para conservar, sea para transformar la realidad social.

Una tercera articulación entre lo religioso y lo social nos dice de la autonomía relativa del primero respecto del segundo. En efecto, en la medida en que el campo religioso se desarrolla como un espacio social diferenciado, con actores, instituciones, leyes, una visión del mundo y un sistema de prácticas específicos, en la misma medida desenvuelve una suerte de "filtro" hacia las influencias desde el contexto social. Según las condiciones internas del campo religioso, algunas influencias serán permitidas y estimuladas, otras, por el contrario, serán dentro de lo posible rechazadas. Esto significa que las determinaciones provenientes de procesos sociales y políticos, no necesariamente encuentran su reflejo directo y unívoco en el campo religioso. Del mismo modo, dentro del campo religioso pueden generarse procesos que respondan más a su dinámica interna y específica que a estímulos procedentes del exterior.

El modelo de interacción entre lo religioso y lo social que hemos expuesto, permite captar en su complejidad la relación entre fenómenos sociales de diferente naturaleza, a la vez que posibilita acercarse a lo religioso tratando de respetar su especificidad, evitando así el fácil pero erróneo camino de concebir lo religioso como un mero epifenómeno de procesos y estructuras sociales, económicas o políticas. El análisis concreto habrá de ser problemático, ya que las diferentes articulaciones se entrecruzan y mimetizan en las coyunturas históricas analizadas.

Ahora bien, como decíamos al inicio de este párrafo, nuestro objeto de análisis es la Iglesia Católica en su relación con el contexto social, lo que amerita definir qué se entiende por "iglesia" desde el ángulo sociológico. El concepto de "iglesia" aquí manejado, dice de un sistema religioso que congrega a un número masivo de fieles, membresía estable y que proviene de diversas clases sociales; un sistema con una permanencia de varias generaciones en una sociedad, depositario de un conjunto de creencias monoteístas y de normas morales, ambos sujetos a un trabajo de elaboración por parte de un cuerpo de especialistas organizados de forma jerárquica. Los sistemas del tipo "iglesia" tienden a ocupar una posición predominante, si no monopólica, dentro del campo religioso (3). Las relaciones entre una iglesia y el contexto social serán mediatizadas por el campo religioso del que es parte, y en particular por la posición que ocupa en el mismo.

2. Campo religioso y crisis

Siguiendo con el anterior razonamiento, antes de focalizarnos en el análisis de la Iglesia Católica, necesitamos caracterizar la dinámica del campo religioso en el período que nos ocupa, décadas del setenta y del

3. Maduro, O., *op.cit.*, pág. 186.

ochenta. Se trata de sistematizar una serie de observaciones y valoraciones ya contenidas a lo largo del presente trabajo.

El campo religioso guatemalteco, al abrirse la década de los setenta, albergaba a la Iglesia Católica como institución predominante, a un número creciente de Iglesias Evangélicas y, particularmente en el campo, las instituciones religiosas tradicionales de la Cofradía y la Costumbre, estas últimas con un grado muy inferior de organización e influencia. La predominancia católica descansaba fundamentalmente en una simbología católica que empapaba discursos y prácticas religiosas, resultado de la primera evangelización, puesto que la institucionalidad de la Iglesia seguía siendo endeble. Los 15 años pasados después de la contrarrevolución de 1954, no habían sido suficientes para recuperar setenta años de práctica marginación de esferas neurálgicas para la acción pastoral, como son la atención de parroquias, colegios y obras sociales. Por el contrario, el protestantismo había contado con buenas condiciones para desarrollarse, y algunas Iglesias pioneras habían logrado levantar un sólido edificio institucional y ocupar espacios en la sociedad, tradicionalmente en manos de la Iglesia Católica.

La Cofradía y la Costumbre reciben desde los años cuarenta los embates de católicos y evangélicos, interesados en terminar con su monopolio a nivel local, y para los años setenta su influencia parece muy reducida.

Esta configuración del campo religioso comenzará a modificarse sustancialmente a partir de finales de los años sesenta, al calor de condicionantes internas y externas al campo religioso, articuladas en el proceso socio-político. Dentro de la Iglesia Católica se produce y toma cuerpo el movimiento renovador que conducirá hacia una praxis pastoral liberadora, de directas consecuencias para el orden social y político imperante. Por su parte, dentro del campo protestante se afirman y pasan a tener un rol dominante las corrientes pentecostales, con un discurso legitimador de la represión sangrienta implementada por los militares. Los conflictos sociales y políticos inciden en el seno del campo religioso, en especial en las filas católicas, ya sea por la participación directa de cristianos en los conflictos, ya sea por la represión desatada en su contra y que, sobre todo en el campo, hará saltar en pedazos la débil institucionalidad de la Iglesia. Detrás de este fenómeno se encuentra, de alguna forma, la relación conflictiva entre Estado e Iglesia de raíces en las reformas liberales decimonónicas.

El orden establecido por las clases dominantes guatemaltecas no ha llegado nunca a descansar sobre el consenso de las clases subalternas; por el contrario, la coacción y la violencia han sido los instrumentos políticos privilegiados. El papel de legitimación ideológica jugado por la Iglesia Católica fue extremadamente reducido y coyuntural. Si a partir de 1954 la Iglesia contó con el aval del Estado para recuperar el espacio perdido, esto ocurrió en el terreno religioso y en el de proyectos socio-económicos de interés dentro de la alternativa desarrollista, pero no pasó a jugar un rol protagónico ni estructural en el plano de la legitimación ideológica al

orden social. Si existía alguna desconfianza por parte del poder político hacia la Iglesia Católica, ésta se verá multiplicada en la década de los setenta, cuando desde dentro de sus filas comience a legitimarse la subversión del orden.

Al final del período de brutal y masiva violencia, alrededor de 1984, la predominancia católica dentro del campo religioso no es algo evidente; el evangelismo avanza notoriamente, siendo su punta de lanza las corrientes de un fundamentalismo a ultranza, y en las zonas de conflicto se ve resurgir con vigor a las cofradías y otras instituciones religiosas tradicionales. La dinámica de los conflictos sociales y políticos ha sido determinante para que esta modificación tuviera lugar, por un lado, golpeando directamente a la Iglesia y limitando seriamente sus alternativas de acción, y por el otro, generando un tipo de demandas religiosas en la población que encontraron eco positivo en la oferta espiritualista, principalmente del evangelismo pentecostal, en menor medida de los carismáticos católicos, y en las diversas expresiones de la religiosidad popular.

Esta caracterización general del campo religioso nos servirá para contextualizar el análisis de la Iglesia Católica.

3. Praxis de pastoral liberadora en los años setenta: éxitos y límites

Sin lugar a dudas, el sello distintivo de la Iglesia en la década de los setenta, fue dado por el amplio movimiento de actores e instituciones embarcados en una praxis pastoral de liberación.

En el capítulo III ya hemos presentado algunos casos de experiencias pastorales de este tipo; lo que ahora nos interesa es analizar las condiciones internas y externas al campo religioso que lo hicieron posible, las demandas religiosas a las que dio respuesta, su contribución al proceso de cambios y los límites a los que se vio enfrentado.

3.1. Origen y legitimación de la pastoral liberadora

Tres son los factores que se pueden anotar en las raíces de la pastoral liberadora en Guatemala: el movimiento de cambios dentro de la Iglesia Católica, la presencia importante de misioneros extranjeros y la participación de la Iglesia en los proyectos de desarrollo en los años sesenta.

Tanto el Vaticano II como la Conferencia de Medellín, abrieron paso a transformaciones teológico-pastorales que favorecían una actitud más abierta de la Iglesia con respecto a la realidad social. Medellín fue aún más allá, al condenar la injusticia social en la que viven millones de latinoamericanos y llamar a los cristianos a comprometerse en el cambio de las estructuras sociales. Es en este clima, e imbuídos en estas ideas, que llegan a Guatemala contingentes importantes de misioneros extranjeros,

quienes tempranamente participan en variados proyectos de desarrollo estimulados por el propio gobierno y por la política norteamericana para el área centroamericana.

Esto es una síntesis apretada de lo que ha sido expuesto en el primer capítulo de este trabajo; lo que aquí importa señalar es que las raíces de la pastoral liberadora se encuentran al interior del propio campo religioso, es decir, fueron acontecimientos relativamente autónomos del contexto social y legitimados por la propia Iglesia. Doblemente legitimados, por el proceso de cambios que vive la Iglesia universal y por el interés de la Iglesia guatemalteca de expandir e institucionalizar rápidamente su presencia en el país, recordemos las diversas diócesis, prelaturas y vicariatos apostólicos creados en la década de los sesenta. Pero, además, de parte del poder político también existió una cierta legitimación al proceso que se estaba viviendo dentro de la Iglesia,en tanto su participación en el proyecto desarrollista era funcional con los objetivos de las clases dominantes.

Al interior de la Iglesia se hace necesario distinguir entre los misioneros que llevarían adelante los nuevos lineamientos pastorales y la jerarquía eclesiástica predominantemente conservadora. Para ésta el objetivo a lograr era el fortalecimiento de la institución católica y, junto con ello, contribuir a una modernización capitalista que limara las asperezas más gruesas del subdesarrollo, coincidiendo en este punto con el proyecto de los grupos dominantes. Entre los misioneros, seguramente en un principio, muy posiblemente se compartía similar propósito; pero la gran diferencia estuvo en el hecho de que ellos probarían rápidamente desde la práctica, en íntimo contacto con los oprimidos, los límites del intento. Además, entre los agentes pastorales, en particular los extranjeros, las ideas renovadoras estaban más profundamente arraigadas que entre las corrientes predominantes dentro del episcopado, lo que posibilitó el desarrollo de importantes experiencias de pastoral popular, más allá de los intereses episcopales.

3.2. Cambio religioso y nueva conciencia de la realidad

Lo que las experiencias pastorales dejan ver es una suerte de modelo común a todas ellas, que se va delineando sin premeditación, desde la misma práctica. Dicho modelo presenta a nivel de lo organizativo, la práctica y el discurso, notas muy diferentes a la pastoral ensayada hasta esos momentos.

En el plano organizativo se prioriza la participación del laico y se generan estructuras de base, flexibles, insertas en y abiertas hacia el entorno social inmediato de los creyentes, y de un carácter democrático. De manera similar, las prácticas religiosas se trasladan a la vida cotidiana, incorporando a la celebración sus temas vitales, y abarcan, como aspecto constitutivo de ellas mismas, la reflexión sobre la realidad, sea a partir del mensaje bíblico, sea mediante instrumentos de análisis social apropiados

en cursillos de formación. Por último, organización y prácticas se sustentan en un andamiaje discursivo ordenado en torno a nuevos ejes y con nuevos contenidos. Fundamental en el mismo es que la historia se torna el escenario privilegiado para la construcción del Reino de Dios, se anticipa la utopía del Reino mediante la forja de una sociedad justa y fraterna. En otras palabras, la utopía está al final de la historia, se camina hacia ella transformando esta realidad contingente, ya no se encuentra en un "más allá" indeterminado. Visión ésta que valoriza la acción humana y este mundo preñado de injusticia, sujeto a cambio por parte del hombre.

Lo que interesa analizar aquí, es cuál fue el significado de estos cambios para los actores y su comportamiento social. El más importante de ellos fue el proceso de conscientización desencadenado, el cual no debe ser entendido como un proceso puramente intelectual, sino como resultante de una praxis, práctica y reflexión unidas dialécticamente.

Como veíamos más arriba, algo sustantivo a la conciencia religiosa es su capacidad de prestar sentido a la vida de los creyentes, mediante una visión del mundo totalizante de su vida. Cualquier modificación importante de esa visión del mundo repercute, en mayor o menor medida, en la conciencia social de los actores. El discurso que dotaba de coherencia a la pastoral liberadora, ubicaba al hombre como protagonista de su mundo, con potencialidad de transformarlo. Práctica y organización religiosas lo confirmaban, en tanto les ofrecía perspectivas concretas de cambios en su vida cotidiana.

No debemos olvidar que la pastoral liberadora se arraigó y desarrolló en los sectores sociales más golpeados por la explotación económica, la marginación social y la discriminación étnica; la "normalidad" con que percibían su situación a través de los lentes opacos de la ideología dominante, se quiebra una vez que se incorporan a una praxis que les permite comprender su condición de parias y dar pasos concretos para cambiarla. Tales pasos no se dieron, en primera instancia, en el terreno político, ni el cambio fue percibido como la remoción de las estructuras sociales. Por el contrario, el escenario de los primeros y pedagógicos cambios, fue el microcosmos de la finca o la aldea, alrededor del problema de la subsistencia, la salud, la educación, etc.

De esta manera, se comienza a ordenar la experiencia del "caos" en que se vive y, al mismo tiempo, se van modificando viejas pautas de conducta social que condenaban a los pobres a la pasividad y el individualismo, todo ello desde la organización, la práctica y la reflexión comunitarias.

En este sentido, se puede decir que la praxis pastoral liberadora contribuyó al desarrollo autónomo de ciertos sectores sociales subalternos; es decir, posibilitó que pudieran desarrollar una visión del mundo y una organización independientes de la de las clases dominantes, sin lo cual sería imposible intentar cambiar la condición de dominación (4). Para sectores campesinos e indígenas, quienes fueron los principales protagonistas de la

4. *Ibid.*, pág. 190.

praxis de pastoral liberadora, la visión religiosa del mundo es el componente primordial de su conciencia social, cualquier modificación de la primera tendrá repercusiones en esta última y en las prácticas sociales que ella anima. El tipo de organización religiosa que caracterizó a esta pastoral, abierta hacia la realidad social, ofreció el espacio para ensayar vías colectivas de cambio partiendo desde los niveles más inmediatos y urgentes de la vida de los creyentes.

La religión, en el análisis que acabamos de realizar, deja de reproducir simbólicamente las relaciones sociales que conservan el orden social; por el contrario, contribuye a generar las condiciones subjetivas para su transformación.

Sin embargo, el caso de Guatemala no nos deja ver un movimiento de cambios basado en un proyecto religioso de sociedad, como podría ser el ejemplo de movimientos mesiánicos; la participación política de los cristianos en Guatemala se dio alrededor de un proyecto de sociedad que no tuvo origen exclusivo dentro del campo religioso y que englobaba los intereses de vastos sectores sociales, sin reparar en su condición de creyentes o no-creyentes. Por ello, para completar este análisis es necesario detenerse en la interdependencia que se produjo entre el contexto social y político y el campo religioso.

3.3. Campo religioso y contexto social en crisis

Hasta el momento hemos centrado nuestra atención dentro del campo religioso, indagando en la forma relativamente autónoma de lo social en que se desenvolvieron cambios religiosos de significación social. Pero debemos recordar que el campo religioso no es un espacio aislado de la estructura social, más bien es dependiente de ésta para constituirse y desarrollarse. La dinámica de los conflictos sociales habrá de limitar y orientar sus alternativas de desarrollo más allá de la voluntad e intenciones de los agentes religiosos; por más que se persigan determinados resultados, estos tendrán mayor o menor posibilidad de éxito dependiendo del margen impuesto por la estructura social.

Un dato fundamental para entender este fenómeno radica en el hecho de que los actores del campo religioso son en primer lugar miembros de una sociedad, comparten con otros hombres una cultura, unos modos de reproducción de su vida material, un cierto grado de decisión sobre el ordenamiento de la sociedad, una historia pasada y presente, es decir, material, social e ideológicamente se encuentran entretejidos en la trama de relaciones sociales que conforma la estructura social. En la misma medida, en una sociedad dividida en clases, los creyentes formarán parte de alguna de ellas y experimentarán las contradicciones, compartirán condiciones de vida, intereses, anhelos y utopías propios a su clase en tal o cual coyuntura del proceso social.

Los miembros de la Iglesia de los Pobres en la Guatemala de los años setenta, provenían de sectores y clases sociales subalternos. La visión reli-

giosa del mundo de la que se apropiaron en su praxis les permitió, no sólo una lectura crítica de su situación, sino que también facilitó el encuentro con aquellos que compartían su misma situación. De tal confluencia surgen organizaciones de base de distinta índole, desde cooperativas de consumo a nivel local hasta organizaciones como el CUC, que alcanzaron una cobertura nacional. Desde la praxis religiosa se transita hacia una praxis social y política, que se desarrolla fuera de los límites estrictos del campo religioso, en espacios donde convergen diversos actores sociales. El camino queda allanado, en lo organizativo y lo ideológico, para que, en la medida en que las contradicciones sociales se tornan político-militares, se pueda producir la articulación entre el movimiento popular y diversos sectores de cristianos, alrededor de un proyecto de liberación.

Esta reconstrucción del proceso que hemos efectuado, sirve para intentar su comprensión global; pero, como hemos visto, las particularidades económicas, religiosas, étnicas, político-represivas y el grado alcanzado por los conflictos militares en cada región, fueron determinantes para las formas concretas que el mismo asumiera.

No ha sido este el único nudo de interrelación que se produjo entre el campo religioso y la crisis socio-política guatemalteca entre los años setenta y ochenta. Otros sectores de la Iglesia, más cercanos o identificados social e ideológicamente con las clases dominantes, adoptaron una actitud diferente frente al conflicto y con respecto a los actores y las instituciones de la pastoral liberadora. Mientras que hacia los desmanes de los regímenes militares las declaraciones episcopales, por lo general, mantenían un margen de ambigüedad a veces grande, no escatimaban dureza y claridad para referirse a los protagonistas de la Iglesia de los Pobres. Ello contribuía a restarle legitimidad a una corriente pastoral que había surgido desde dentro de la misma Iglesia; también, de manera indirecta, contribuyó a su aislamiento institucional, en períodos en que justamente la represión se había concentrado sobre ella.

La acción ejercida por el contexto social y político sobre el campo religioso, en este caso, tendió a polarizar a las fuerzas dentro de la Iglesia, agudizó contradicciones que estaban latentes y debilitó sensiblemente su capacidad de respuesta ante los conflictos políticos y militares. Los años más difíciles de la violencia, 1980-1981, encuentran a una Iglesia prácticamente postrada, que se desangra por la muerte, la desaparición o el exilio de miles de sus cuadros laicos, por el retiro de una buena parte de sacerdotes y religiosas imposibilitados de continuar trabajando. Una Iglesia que calla ante el abandono obligado de la diócesis del Quiché por parte de sus agentes pastorales. Serán excepción reiterada organismos como Justicia y Paz, y CONFREGUA, en la denuncia de la violación de los derechos humanos, o la actitud consecuente de algunos obispos que contradecían en la práctica la actitud asumida por el Cardenal Casariego.

Existió otro tipo de incidencia de lo social y político sobre lo religioso, observables fundamentalmente en las zonas de agudo conflicto y en estrecha relación con las recién anotadas. El estigma que pesó sobre los

actores y las instituciones de la pastoral liberadora, el terror aplicado en su contra, la desaparición física e institucional de la Iglesia en vastas zonas rurales, todos estos fueron condicionantes que crearon un vacío de ofertas religiosas adecuadas, para demandas intensas y urgentes de sentido de parte de grupos sociales atenazados por la bárbara violencia. Este vacío fue ocupado por organizaciones religiosas tradicionales tales como cofradías y hermandades, y por grupos evangélicos fundamentalistas apoyados por el gobierno. En ciertos lugares, este fenómeno cambió radicalmente la fisonomía del campo religioso, no sólo en el terreno institucional, sino también en un bloqueo ideológico que se desarrolló contra todo lo que fuera católico, lo que ha dificultado una reinserción de la Iglesia en dichos lugares.

Pero más que ello, lo preocupante es el discurso escapista del fundamentalismo que impide a los creyentes organizar su experiencia, de manera tal que les posibilite asumir algún control sobre su realidad circundante.

Resumiendo este punto, la corriente de pastoral liberadora, con raíces dentro de la Iglesia de los años sesenta, que demostró su potencialidad movilizadora de sectores populares cristianos en las década siguiente, ve limitadas de forma radical sus alternativas de desarrollo al final de la misma. Las determinaciones provenientes del contexto social y político, y las contradicciones que este potenciara dentro del campo religioso, fueron las condicionantes fundamentales para que se llegara a tal resultado. Sin embargo, existieron frenos internos al modelo de pastoral liberadora que hemos señalado al cierre del capítulo III; nos referimos concretamente a una cierta tendencia al elitismo de los líderes laicos cristianos, a la ruptura producida con las expresiones de religiosidad popular y a un concepto bastante estrecho de liberación manejado en el discurso. Ellos hubieran sido superables bajo otras condiciones sociales y religiosas, como lo demuestran algunos casos similares en Centroamérica (5), pero en el proceso socio-político reciente de Guatemala ahondaron aún más la crisis de la praxis pastoral liberadora.

4. La Iglesia en la década de los ochenta: retos políticos y pastorales

El período de apertura democrática iniciado en 1984 ha generado nuevas condicionantes para el campo religioso, las que indican, al mismo tiempo, continuidad y ruptura con el pasado próximo.

5. Uno de ellos es el del Vicariato Apostólico del Darién, en Panamá, donde el movimiento de comunidades eclesiales de base pudo realizar, bajo condiciones sociales favorables y con una conducción pastoral comprometida con los cambios, un proceso de rectificación de sus concepciones y prácticas. Ver: Samandú, L., *"Hermanos, estamos creciendo..." La pastoral del Vicariato Apostólico del Darién en los años ochenta*. Informe de trabajo de campo, CSUCA, mimeografiado, 1988.

Es un hecho innegable la recuperación de un cierto margen de libertad, particularmente en la ciudad, que ha posibilitado el funcionamiento de diversas asociaciones sociales y políticas antes condenadas a la ilegalidad, aunque todo ello muy marcado por la experiencia difícil del período anterior y el control permanente de los cuerpos represivos. Las organizaciones populares han bregado por ampliar dichos espacios, lo que en definitiva significaba profundizar el proceso democratizador. Pero la otra cara de la medalla del proceso político, nos deja ver un gobierno demócrata cristiano marcado por el fracaso de sus planes económicos, sin conseguir aunar detrás de su proyecto a las diversas fracciones de las clases dominantes y vigilado permanentemente desde los cuarteles. En 1989, la Democracia Cristiana ya no piensa en su gestión de gobierno y se va enredando en luchas intestinas por la sucesión presidencial; de manera impotente, presencia como el descontento popular que su inoperancia provocó, es acallado por los actores y con los medios del pasado: los escuadrones y el asesinato.

La composición del campo religioso, como ya lo hemos expresado, había cambiado de manera importante entre 1980 y 1984. El reinició de la labor pastoral de la Iglesia en muchos lugares tuvo que contar con nuevas instituciones y demandas religiosas, las que, sumadas al recelo existente por parte de las autoridades militares locales, presentaron, y presentan, desafíos serios al trabajo pastoral. Ante las demandas urgentes, sociales y religiosas, de los sectores afectados por la represión, y con la seria competencia del pentecostalismo, la Iglesia debió pensar e implementar respuestas nuevas, muchas de las cuales aún están en un proceso de formulación. Además de estas condiciones internas al campo religioso, abonadas por el proceso político anterior, de parte del nuevo gobierno existía la expectativa de un posible respaldo católico para legitimar su proyecto, lo que significaba otro tipo de presiones sobre la Iglesia. De la conjunción de condiciones e intereses, muy fácilmente se podía caer en la tentación de cumplir papeles supletorios del gobierno, por ejemplo en el terreno asistencial.

En este contexto, la Iglesia Católica debió plantearse su recomposición, restañar las heridas sufridas, atender a las necesidades inmediatas y agudas del pueblo, y cumplir diversas funciones en el terreno político. Por supuesto que estas diferentes dimensiones están creando tensiones dentro de la Iglesia, las que pueden ser vistas como retos abiertos hacia el futuro.

4.1. Los retos políticos: diálogo y reformas sociales

La participación directa de la Iglesia en el presente escenario político, ha sido protagonizada fundamentalmente por episcopado. Colectiva o individualmente, los obispos han salido a la palestra en diferentes coyunturas políticas o crearon ellos mismos, por su actuación, acontecimientos políticos. La Conferencia Episcopal ha alcanzado un mayor grado de colegialidad que en la década anterior; no se aprecian, aunque existan, posiciones divergentes frente al proceso político.

La apertura democrática contó desde el primer momento con el apoyo abierto de parte de la jerarquía católica; el hecho de que fuera la Democracia Cristiana el partido vencedor de las elecciones, llevó a pensar que aquel apoyo se convertiría en legitimación del proyecto demócrata cristiano. Sin embargo, los hechos posteriores no brindan elementos suficientes para confirmar esa sospecha. Indudablemente existe un buen nivel de comunicación y entendimiento entre gobierno y obispos, pero en la medida en que el gobierno no daba respuesta a los problemas más urgentes de los sectores populares, que forman la base social de la Iglesia, los obispos se han encargado de marcar sus diferencias con los políticos demócrata cristianos.

Después de los acuerdos de Esquipulas II, en agosto de 1987, la CEG definió uno de los papeles que caracterizarían su presencia en el acontecer político nacional: la búsqueda del diálogo nacional. Su participación en este contexto ha sido notoria a través de múltiples pronunciamientos públicos, el impulso de iniciativas concretas y en la Comisión de Reconciliación Nacional. Pero lo importante a destacar de la actitud episcopal, es la vinculación que realiza entre diálogo y reformas sociales; la reconciliación se consolida cambiando las condiciones que generan la movilización popular y la represión. Por esta razón, su actuación es sobre todo cuestionada por parte de las clases dominantes, interesadas en una "pacificación" que silencie la protesta y las armas, pero que mantenga todo como está. En este contexto, exigirle a los obispos una mayor definición en torno a algunos temas esenciales, significaría estrecharles aún más su margen de maniobra. Al fin y al cabo, la Conferencia es una de las escasas instancias con poder de convocatoria, que está dispuesta a propugnar el diálogo reclamado por vastos sectores sociales y políticos.

La denuncia ha sido el otro papel inobjetable que ha jugado el episcopado. El exponente ejemplar en este sentido ha sido la Carta Pastoral *El clamor por la tierra,* la que se convirtió en el hecho político más importante provocado por la jerarquía católica en los últimos años. La furiosa reacción de la oligarquía agro-exportadora y fracciones dominantes afines, fue el termómetro de la incidencia que tuvo este documento, por lo demás bastante moderado en su enjuiciamiento del problema de la tierra. Sin embargo, sus repercusiones no pasaron más allá de la avalancha de campos pagados en los periódicos de esos primeros días; por parte de la Iglesia no se llevaron a cabo iniciativas concretas que sacaran a la Carta del terreno de lo puramente declarativo. Pero de cualquier forma, la labor de denuncia señala los límites de la democratización a la que aspira el actual gobierno.

Tanto en su rol mediador como en el terreno de la denuncia, los obispos mantienen una actitud cautelosa; conocedores de que la apertura democrática camina sobre la cuerda floja y que de ella depende en buena medida la reorganización y el fortalecimiento del campo católico, prefieren guardar una postura más prágmática, de no enfrentamiento con el poder que sigue apostando en una vuelta al pasado.

Pero el llamado a las reformas que realizan los obispos no ha causado efectos hasta el momento; el gobierno, preocupado por un segundo pe-

ríodo presidencial para su partido, no está interesado ni tiene poder como para realizar esas reformas, y no es de esperar que las mismas clases dominantes, se dispongan a hacerlo. Desde esta perspectiva, es probable que la posición de los obispos tienda a volverse cada día más precaria o se torne un gesto sin contenido. No olvidemos que la Iglesia guatemalteca se halla inserta en el seno de una sociedad en crisis, cuyas clases dominantes no necesitan de su función legitimadora para ejercer su señorío; ya lo han demostrado en el pasado reciente. El bloque de poder, el real interlocutor cuando de reformas profundas se trata, está dispuesto a tolerar la acción de la Iglesia en tanto se preocupe de cuestiones marginales a la estructura de dominación.

¿Cómo deben conjugar en el futuro cercano, no sólo los obispos sino la Iglesia en su conjunto, su "opción preferencial por los pobres" con un margen de maniobra en el terreno político que tiende a cerrarse? ¿Alcanzarán los llamados a la buena voluntad? Este tipo de preguntas serán respondidas en parte por la Iglesia y en parte por los mismos procesos sociales, pero en vistas de esa posible situación, consideramos que un reto importante que la Iglesia tienen en este terreno, es el de contribuir a ampliar los espacios de democracia que posibiliten la participación creciente de las clases populares en la solución de sus propios problemas. Esto hoy pasa por la conquista de ámbitos de una mínima convivencia democrática, que implique el respeto por las opiniones y la vida de aquellos que divergen; en este sentido, los esfuerzos de pacificación y diálogo que realizan los obispos son imprescindibles. Sin embargo, si su papel de mediadores políticos se vuelve estructuralmente imprescindibles estarán cumpliendo funciones que no les corresponde y que pueden conducir hacia el paternalismo.

4.2. Retos pastorales: institucionalización y pastoral de conjunto, ¿hacia dónde?

Hemos abierto este trabajo planteando el rumbo que imprimieron a la Iglesia guatemalteca, las reformas liberales decimonónicas. No se trata de un mero dato histórico, sino de un rasgo estructural que pauta hasta el día de hoy el desarrollo de su aparato institucional y su labor pastoral, así como su relación con la sociedad, en particular con el poder político y las clases sociales. En el caso de Guatemala, la presencia y la influencia social de la Iglesia es sustancialmente menor que en otros países de la región. Si Guatemala puede ser llamada un país "católico", no es por la presencia dominante de la Iglesia, sino por un catolicismo popular que durante décadas el pueblo ha llevado en andas como los Cristos de Semana Santa, sin esperar de la existencia del clero.

Para la Iglesia guatemalteca ha sido, y lo sigue siendo, un problema el solucionar la cuestión de su institucionalización como armazón necesaria para plantearse la empresa pastoral; no es posible pensar en un trabajo pastoral de largo aliento sin contar con los patrones de interacción, meca-

nismos e instancias que posibiliten reproducir el aparato eclesial. Este fenómeno ha incidido seriamente en la visión de los jerarcas, quienes cada vez que se plantearon la reconstrucción de la Iglesia tendieron a priorizar su institucionalización sobre la proyección pastoral. La premura por recuperar terrenos perdidos, llevó a incorporar personal religioso de origen diverso, levantar parroquias y colegios, y crear nuevas jurisdicciones eclesiásticas, sin considerar con el mismo énfasis contenidos, métodos y planes pastorales. De ahí que algunos temas claves en la realidad guatemalteca, como es el de la pastoral indígena, se encuentren aún en un estadio muy germinal, en comparación con otros países del continente con idéntica problemática.

Los pasos más importantes en la dirección de una institucionalización de la Iglesia y que respondiera a una proyección pastoral, se dan a partir de la década del sesenta. El grueso de este intento desembocó en las corrientes de pastoral liberadora que florecieran en la década siguiente, pero ella fue seriamente desarticulada por la represión cuando aún no había logrado una madurez suficiente, es decir, no contaba con los mecanismos que permitieran su reproducción.

De esta forma, la Iglesia se encuentra frente a su vieja encrucijada una vez más, pero la situación en que se encontraba la institución eclesiástica en 1984, —sobre todo su arraigo en sectores populares y una capa importante de laicos formados y experimentados— no era la misma que la de cuarenta años atrás. Las diócesis, salvo en las regiones más marcadas por los conflictos, pudieron plantearse la reestructuración de los organismos diocesanos y del trabajo pastoral sin partir de cero. Sin embargo, la práctica amputación de la tendencia de pastoral liberadora, las contradicciones vividas al interior de la Iglesia y el avance del protestantismo fundamentalista y de las corrientes carismáticas católicas, son factores que están pautando el actual esfuerzo de institucionalización.

Una lectura de los planes pastorales diocesanos elaborados desde 1984 a la fecha, deja ver el propósito de restablecer la institucionalidad eclesial según un discurso que sigue siendo renovador y abierto a lo social, pero levantando a la vez una estructura organizativa compleja con niveles de decisión finamente centralizados, cuyo objetivo fundamental es el fomentar la unidad de la Iglesia y la administración racional de los recursos con que se cuenta. Ambos objetivos son vistos como fundamentales por la conducción de la Iglesia guatemalteca; por lo tanto, la planificación pastoral es entendida al unísono como fortalecimiento de la institucionalidad católica.

De ahí otra característica importante de los planes, son minuciosos para definir los actores, sus roles y su interacción regulada dentro de la institución, pero se mantienen en términos globales cuando se refieren a los contenidos de la empresa pastoral. Ello permite que las diferentes praxis de pastoral observadas coexistan bajo un mismo techo, queriéndose evitar la polarización entre ellas que dificulte el funcionamiento y la eficacia de la estructura eclesial. Pero al mismo tiempo, en la medida en que los

contenidos del trabajo pastoral no sean definidos en términos más concretos, esta postura alienta, más allá de las intenciones de los actores, el desarrollo de ciertas tendencias pastorales en desmedro de otras.

En efecto, puesto que este proceso dentro de la Iglesia Católica no se produce en el vacío social, ni en un campo religioso monopolizado por el catolicismo; las condiciones objetivas y subjetivas impuestas por el social y la competencia dentro del campo religioso, están favoreciendo la generación de demandas y la expansión de ofertas religiosas de tipo espiritualista. En tanto los esfuerzos por fortalecer la institución eclesial no vayan acompañados de una revisión profunda de los contenidos pastorales, tal fortalecimiento tenderá a identificarse con aquellas corrientes pastorales que cuenten con mayores posibilidades de éxito en las actuales condiciones del campo religioso, aunque sus objetivos no sean los mismos que los planteados en los planes pastorales.

Estos no se apartan del espíritu de transformación que caracterizara a la pastoral liberadora; incluso el Plan Global de la CEG para el período 1988-1992 propone como una de sus prioridades una “pastoral social liberadora”, pero, como hemos analizado, aún falta mucho por definir en este terreno. Si en la práctica pastoral no se va logrando una concreción mayor de los objetivos pastorales, estos corren el peligro de convertirse en letra muerta. Ello no dependerá exclusivamente de la buena voluntad de los actores, el contexto social y político, en el cual la Iglesia juega un papel relevante en la figura de su episcopado, estará marcando los límites dentro de los cuales la creatividad deberá encontrar los caminos de realización de la “opción preferencial por los pobres”. Como se ha señalado en este trabajo, hay nuevas urgencias y demandas, hay convergencia de prácticas pastorales divergentes ante problemas nuevos, hay debate pastoral franco y abierto, esquemas del pasado han perdido su vigencia.

A nivel de algunas diócesis este problema ha sido encarado y existe un esfuerzo consciente y colectivo por comprender fenómenos diversos como el pentecostalismo, la religiosidad popular, la problemática de la mujer, la cuestión étnica y los desplazados, a fin de poder captar en su complejidad la dinámica del campo religioso, en el marco del actual contexto socio-político, y descubrir las carencias de la oferta católica. Sin embargo, al mismo tiempo se emiten documentos como la Carta Pastoral de Monseñor Próspero Penados sobre la cuestión protestante, en enero de 1989, que manifiestan un acentuado desconocimiento de lo que es el fenómeno protestante en Guatemala. La incongruencia existente entre estos dos tipos de actitudes dentro de la misma Iglesia y en el mismo momento histórico, expresa justamente las dificultades con que se está llevando a cabo este proceso de reestructuración eclesial.

Algo similar se podría señalar si nos referimos a la cuestión étnica, donde la diversidad de iniciativas se caracterizan por la dispersión, sin llegar a confluir en una concepción común a toda la Iglesia. La cuestión campesina adolece de similares problemas; la claridad de la denuncia contenida en la Carta Pastoral *El clamor por la tierra,* no ha sido acompañada

por iniciativas concretas en favor de la organización campesina, salvo de manera aislada en el ámbito diocesano, siendo incluso difícil la posición del Padre Girón dentro de la Iglesia.

Como contrapartida, es necesario anotar la actitud decidida de la Iglesia, más clara en algunas diócesis como Las Verapaces, Quetzaltenango, Quiché y Huehuetenango, en favor de aquellos grupos duramente golpeados por la violencia, en particular los que regresan del exilio, hacia quienes se ha desarrollado una pastoral de acompañamiento y de apoyo a sus demandas, la que intenta evitar la fácil trampa del asistencialismo. De la misma manera, organismos como CONFREGUA, CARITAS y diversas Comisiones diocesanas de Pastoral Social, mantienen una línea más coherente que la Iglesia en su conjunto, en la búsqueda de respuestas adecuadas a las necesidades de los pobres en la actual coyuntura.

En resumen, el actual esfuerzo de reorganización de la Iglesia guatemalteca puede ser enmarcado en un viejo proceso de institucionalización que no ha llegado a consolidarse. Tanto el contexto socio-político actual, como la configuración del campo religioso y su dinámica, imponen claros límites a los planes de la Iglesia, los que en cierta medida están condicionando su desarrollo futuro. Años de cruda violencia han dejado como saldo, sobre todo en el campo, una Iglesia debilitada frente a una población muy sensible a las ofertas religiosas espiritualistas y escapistas de la realidad. Todo indica que el camino más directo de fortalecer la presencia de la Iglesia sería produciendo una oferta religiosa en tales términos, lo que significaría simultáneamente alejarse del espíritu emancipador que se desprendiera de Medellín. Hasta el momento, la Iglesia guatemalteca ha optado por un camino que quiere ser fiel a este espíritu y por lo tanto más complejo, pero el éxito de su empresa dependerá de la actualización que pueda realizar de aquel proyecto pastoral liberador a las actuales condiciones de Guatemala.

Bibliografia

'Aclaración del obispo de la Verapaz', *Servir,* 1978.

Amnesty International, *Guatemala,* Amsterdam, 1981.

Annuario Ponfificio per l'anno 1985, Citta del Vaticano, 1985.

Anuario Eclesiástico. La Iglesia Católica en Guatemala 1986, Guatemala, 1986.

Arias, A., 'El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983', en: Camacho,D., Menjívar, R. (eds.), *Movimientos populares en Centroamérica,* San José, 1985, págs. 62-119.

AVANCSO, *La política de desarrollo del Estado guatemalteco 1986-1987,* Guatemala, 1988.

Bendaña, R., *Panorama de la Iglesia de Guatemala. Ultimos 25 años,* 1977, manuscrito.

Bendaña, R., 'Guatemala', en: Dussel, E., et al., *Historia general de la Iglesia en América Latina. VI. América Central,* Salamanca, 1985, págs. 212-217, 247-254, 286-309, 363-378, 462-474.

Berryman, Ph., *The Religious Roots of Rebellion. Christians in Central American Revolutions,* New York, 1984.

Black, G., *Garrison Guatemala,* London; 1984.

Black, G., 'Under the Gun', en: North American Congress on Latin America *NACLA Report on the Americas,* Vol. XIX, No. 6, Nov.-Dec. 1985, págs. 10-23.

Bran, A., 'Organización popular y lucha de clases en el campo', en: *Cuadernos de Marcha,* No. 10, México, Diciembre de 1980, págs. 15-23.

Cabarrús, C., *La cosmovisión k'ekchí en proceso de cambio,* Guatemala, 1974.

Cambranes, J.C., *Agrarismo en Guatemala,* Guatemala, 1986.

Cabrera, Daniel. *Religión indígena y cristianismo en Guatemala.* Tesis, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José 1980.

Carmack, R., *Historia social de los quichés,* Guatemala, 1979.

Carmack, R.M. (ed.), *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis,* Norman, 1988.

Casariego, M., 'Sobre el recrudecimiento de la violencia y la necesidad de una actuación madura y libre de los laicos', 15 de agosto de 1977, en: *La Nación,* 21 de agosto de 1977.

Catalán Aravena, O.O., 'De economische achtergrond van de Middenamerikaanse crisis', en: *Internationale Spectator,* Jun. 1981, págs. 319-328.

Chea, J.L., *Guatemala. La cruz fragmentada,* San José, 1988.

Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica, *Cronologías 1986,* México, 1987.

Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica, *La Iglesia en Guatemala, El Salvador y Honduras. Análisis del año 1986,* México, 1987.

Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica, *La Iglesia en Centroamérica. Guatemala, El Salvador y Honduras. Información y análisis,* México, 1988.
Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica. *La Iglesia en Centroamérica. Guatemala, El Salvador y Honduras. Información y análisis,* México, 1989.
Comité Pro-Justicia y Paz de Guatemala, *Situación de los derechos humanos en Guatemala. Noviembre 1984 -Octubre 1985,* Guatemala, 1985.
Conferencia Espiscopal de Guatemala, *Mensaje de los obispos de Guatemala al Pueblo de Dios,* Guatemala, 20 de marzo de 1974.
Conferencia Episcopal de Guatemala, 'Unidos en la esperanza. Presencia de la Iglesia en la reconstrucción nacional', julio 1976, en: *El Gráfico,* 28 de julio de 1976.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *Comunicado sobre Panzós,* Guatemala, 15 de junio de 1978.
Centro de Estudios y Publicaciones, *Morir y despertar en Guatemala,* Lima, 1981.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *Mensaje de la CEG a los sacerdotes, religiosas, agentes de pastoral y comunidades cristianas,* Guatemala, 14 de octubre de 1981.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *Comunicado de 30 de enero de 1982,* Guatemala, 1982.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *Exhortación pastoral para el Jueves Santo,* 31 de marzo de 1982, Guatemala, 1982.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *Pronunciamiento ante la masacre de campesinos del 29 de mayo de 1982,* Guatemala, 1982.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *Confirmados en la fe. Carta Pastoral de la CEG,* 22 de mayo de 1983, Guatemala, 1983.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *Para construir la paz. Carta Colectiva de los Obispos de Guatemala con ocasión del momento político que vive nuestra patria,* Guatemala, 10 de junio de 1984.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *La verdad os hará libres. Carta pastoral para las elecciones 1985,* Guatemala, sin fecha.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *Educación: desafío y esperanza,* Guatemala, 19 de abril de 1987.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *El clamor por la tierra. Carta pastoral colectiva del episcopado guatemalteco,* febrero 1988, Guatemala, 1988.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *Plan Global de la Conferencia Episcopal Guatemalteca para 1988-1992,* Guatemala, 1988.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *Comunicado de la Conferencia Episcopal de Guatemala, Cobán, A.V.,* 7 de abril de 1989, Guatemala, 1989.
Conferencia Episcopal de Guatemala, *Mensaje al Pueblo de Dios,* Guatemala 2 de agosto de 1989.
CONFREGUA, *Memoria II Congreso Nacional de Religiosos. Guatemala,* junio 29 -julio 2, Guatemala, 1980.
CONFREGUA, *III Congreso de religiosos de Guatemala sobre la doctrina social de la Iglesia aplicada a Guatemala, Guatemala, 12, 13 y 14 de abril de 1984,* Guatemala, 1984.
CONFREGUA, *Mártires de Guatemala,* Guatemala, 1988.
Díaz de la Serna, M.C., *El movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta,* México, 1985.
Dierckxsens, W., 'Relaciones étnicas y desarrollo capitalista en Guatemala', en: *Polémica,* No. 20, Mayo-agosto 1986, págs. 17-30.

Diócesis de El Quiché, 'Al pueblo católico de El Quiché', *La Nación,* 20 de agosto de 1980.
Diócesis de Huehuetenango-Centro de Comunicaciones Sociales, *Plan diocesano de pastoral 1986-1991. Diócesis de Huehuetenango,* Huehuetenango, 1986.
Diócesis de Quetzaltenango-Secretariado de Pastoral, *En comunión y participación. Plan pastoral diocesano 1985-1988,* Quetzaltenango, 1985.
Dussel, E., *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanzas, 1968-1979,* México, 1979.
El superior provincial de la Compañía de Jesús en Centroamérica y Panamá, el consejo nacional de los jesuitas de Guatemala y los superiores de comunidades de jesuitas en Centroamérica y Panamá, *Ante el dolor y la esperanza del pueblo de Guatemala,* Guatemala, 11 de enero de 1980.
Estado Mayor General del Ejército, *Plan nacional de seguridad y desarrollo,* Guatemala, 1982.
Falla, R., *Quiché rebelde,* Guatemala, 1978.
Falla, R., *Esa tentación que nos hace vivir,* San Salvador.
Fernández F., J.M., *El Comité de Unidad Campesina: origen y desarrollo,* Guatemala, 1988.
Freire, P., *Pedagogía del oprimido,* México, 1987.
Gamalero González, F., *Unidos en la fe,* Escuintla, 10 de mayo de 1987.
García Añoveros, J.M., *Población y estado socio-religioso de la diócesis de Guatemala en el último tercio del siglo XVIII,* Guatemala, 1987,
Guzmán Böckler, C., *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala,* México, 1986.
Houtart, F., Lemercinier, G., *Conciencia religiosa y conciencia colectiva en América Central,* Louvain-La-Neuve, 1982.
Huntington, D. 'God's Saving Plan', en: North American Congresson Latin America, *NACLA Report on the Americas,* Vol. XVIII, No. 1, Jan.-Febr. 1984, págs. 23-33.
Huntington, D., 'The Prophet Motive', en: North American Congress on Latin America, *NACLA Report on the Americas,* Jan./Febr. 1984, págs. 2-11.
IEPALA, *Guatemala, un futuro próximo,* Madrid, 1982.
Iglesia Guatemalteca en el Exilio, *Martirio y lucha en Guatemala,* Managua, 1982.
Iglesia Guatemalteca en el Exilio, *Indígenas de Guatemala más allá del mito,* Managua, 1984.
Iglesia Guatemalteca en el Exilio, *Nosotros conocemos nuestra historia,* México 1987.
Iglesia Guatemalteca en el Exilio, *Guatemala: seguridad, desarrollo y democracia.* Enero 1989.
Inforpress Centroamericana, *Guatemala: 1984-1986. Un pronóstico sobre el acontecer económico y político,* Guatemala, 1984.
Inforpress Centroamericana, *Centro América 1987,* Guatemala, 1987.
Inforpress Centroamericana, *Guatemala 1986. El año de las promesas. Un estudio sobre la problemática política, económica y social en 1986 y las perspectivas para 1987,* Guatemala, 1987.
Inforpress Centroamericana, *Centro América 1988. Análisis económicos y políticos sobre la región. Centro América. Belice. Guatemala. El Salvador. Honduras. Nicaragua. Costa Rica. Panamá,* Guatemala, 1988.
Jiménez, D., 'El movimiento campesino en Guatemala: 1969-1980', en: Camacho, D., Menjívar, R. (eds.), *Movimientos populares en Centroamérica,* San José, 1985, págs. 293-343.

Jiménez, J., *Curso de planeación pastoral*, s. f., mimeografiado.
Johnson Calder, B., *Crecimiento y cambio de la Iglesia Católica guatemalteca 1944-1966*, Guatemala, 1970.
Jonas, S., 'Guatemala', en: Chilcote, R.H., Edelstein, J.C. (eds.), *Latin America: the Struggle with Dependency and Beyond*, Cambridge (Mass.), 1974, págs. 89-219.
Jonas, S., 'Contradictions of Guatemala's "Political Opening"', *Latin Amertican Perspectives*, Issue 58, Vol. 15, No. 3, Summer 1988, págs. 26-46.
Maduro, O., *Religión y lucha de clases*, Caracas, 1979.
Maduro, O., *Religión y conflicto social*, México, 1980.
Manz, B., *Guatemala: cambios en la comunidad, desplazamientos y repatriación*, México, 1986.
McClintock, M., *The American Connection. Volume II: State Terror and Popular Resistance in Guatemala*, London, 1985.
Martínez Peláez, S., *La patria del criollo*, San José, 1975.
Melville, T., Melville, M., *Tierra y poder en Guatemala*, San José, 1975.
'No queremos más golpes', en: *Crónica*, Año 1, No. 43, 22-28 de septiembre de 1988, pág. 13.
Opazo Bernales, A., 'Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos', en: *Estudios Sociales Centroamericanos*, Año XI, No. 33, Setiembre-diciembre 1982.
Opazo Bernales, A., 'Las condiciones sociales de surgimiento de una Iglesia popular', en: *Estudios Sociales Centroamericanos*, Año XI, No. 33, Setiembre-diciembre 1982.
Opazo Bernales, A., 'El movimiento religioso en Centroamérica: 1970-1983', en: Camacho, D., Menjívar, R. (eds.), *Movimientos populares en Centroamérica*, San José, 1985.
Opazo Bernales, A., *El cambio religioso en Centroamérica*, mimeografiado, 1988.
Opazo Bernales, A., *El movimiento protestante en Centroamérica. Una aproximación cuantitativa*, San José, 1988, mimeografiado.
Pearce, J., *Under the Eagle, US Intervention in Central America and the Caribbean*, London, 1984.
Penados del Barrio, Monseñor P., *La Iglesia Católica en Guatemala. Signo de verdad y esperanza*, Guatemala, 6 de enero de 1989.
Plan pastoral arquidiocesano 1986-1988. Arquidiócesis de Guatemala. Semana de planificación pastoral (26-30 de mayo de 1986), Guatemala, 1986.
Poitevin, R., *El proceso de industrialización en Guatemala*, San José, 1977.
Poitevin, R. 'Las clases sociales en acción frente al Estado guatemalteco. Algunos conceptos para el análisis de la burguesía en Guatemala', en: *ECA* No. 356-357, 1978.
'Puntos programáticos fundamentales contenidos en la proclama de la URNG', en: *Noticias de Guatemala*, No. 77, 5 de marzo de 1982.
Ramazzini, A., 'Síntesis de la instrucción pastoral colectiva de los obispos de Guatemala sobre la Renovación Carismática', *La Voz*, No. 108, Guatemala, 1986.
Richard, P., Irarrázaval, D., *Religión y política en América Central. Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*, San José, 1981.
Richard, P., Meléndez, G. (eds.), *La Iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982)*, San José, 1982.

Rivera, E., Sojo, A., López, J.R., *Centroamérica: política económica y crisis,* San José, 1986.
Rojas Lima, F., *La cofradía, reducto cultural indígena,* Guatemala, 1988.
Rosada, Héctor., *Indios y ladinos,* Guatemala, 1987.
Samandú, L., *Breve reseña histórica del protestantismo en Guatemala,* en: Cuadernos de Investigación, No.2/89, Guatemala, 1989.
Samandú, L., *Estrategias evangélicas hacia la población indígena de Guatemala,* San José, mimeografiado, 1988.
Samandú, L., *"Hermanos, estamos creciendo...". La pastoral del Vicariato Apostólico del Darién en los años ochenta. Informe de trabajo de campo,* San José, mimeografiado, 1988.
Samandú, L., *La misión protestante: evangelizar y civilizar,* mimeografiado.
Schlesinger, St., Kinzer, St., *Bitter Fruit. The Untold Story of the American Coup in Guatemala,* New York, 1983.
Selser, G., 'La Iglesia en Guatemala. Asimetrías testimoniales', *Cuadernos de Marcha,* Noviembre-diciembre de 1980, págs. 59-71.
Sierra Pop, O.R., 'The Church and Social Conflicts in Guatemala', en: *Social Compass,* Vol. XXX, No. 2-3, 1983, págs. 317-348.
Solórzano Martínez, M., *Guatemala. Autoritarismo y democracia,* San José, 1987.
The Inter-Hemispheric Education Resource Center, *Private Organizations with U.S. Connections. Guatemala,* New Mexico, 1988.
Torres Rivas, E., *Interpretación del desarrollo social centroamericano. Procesos y estructuras de una sociedad dependiente,* San José, 1981.
Torres Rivas, E., 'Vida y muerte en Guatemala: reflexiones sobre la crisis y la violencia política', en: Torres Rivas, E., *Crisis del poder en Centroamérica,* San José, 1981.
Torres Rivas, E., *Crisis del poder en Centroamérica,* San José, 1981.
Torres Rivas, E., '¿Quién destapó la caja de Pandora? Reflexiones sobre la crisis y los sujetos del conflicto en Centroamérica', en: *Polémica,* no. 13, Enero-febrero 1984.
Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, 'Unity Statement from the Revolutionary Organizations –EGP, FAR, ORPA, PGT– to the People of Guatemala', en: *Latin American Perspectives,* Issue 34, Vol. IX, No. 3, Summer 1982.
Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, *Declaración en ocasión de la visita del Papa a Guatemala,* Guatemala, 1983.
Vega, J.R., *Curso de pastoral rural,* San Salvador, 1964.
Washington Office on Latin America, *Security and Development in the Guatemalan Highlands,* Washington, 1985.
Zapata, V., *Historia de la Iglesia Evangélica de Guatemala,* Guatemala, 1982.

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S. A.
San José, Costa Rica
en el mes de octubre de 1990
su edición consta de 1000 ejemplares

ISBN 9977-83-026-6

Este libro analiza las múltiples funciones cumplidas por la Iglesia Católica en la sociedad gualtemalteca de los últimos veinte años. Un período bordado por coyunturas de cruentos conflictos sociales, políticos y militares, que han involucrado de múltiples maneras, y con diversa intensidad, a extensos sectores de cristianos.

El período que transcurre entre 1970 y 1990 ha sido dividido en tres sub-períodos, reconstruidos alrededor de los actores sociales, políticos y religiosos que los protagonizaron, buscando determinar el carácter de su participación y su peso en los conflictos sociales. Dado que la atención está puesta en la Iglesia Católica, el análisis procura ser acucioso acerca de los distintos actores que la componen, y sobre los proyectos y tendencias pastorales que ellos protagonizan.



